Semiótica e Pragmatismo

Interfaces Teóricas | Vol. 1

Ivo Assad Ibri

FiloCzar

CULTURA ACADÊMICA Editora

Semiótica e Pragmatismo

Interfaces Teóricas

Vol. I

Semiótica e Pragmatismo

Interfaces Teóricas

Vol. I

São Paulo/Marília
2020

FiloCzar

Apresentação do Programa de Pós-Graduação da UNESP

Esta obra foi publicada a partir de Edital interno de publicação de trabalhos de docentes e egressos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UNESP. Situado no campus de Marília, o PPGFIL iniciou suas atividades em 1996. Trata-se de um programa consolidado que apresenta bons resultados em diferentes âmbitos. São dignos de nota a quantidade e qualidade das publicações de seus docentes, discentes e egressos. Atividades de ensino, pesquisa e extensão, inserção social, internacionalização, bem como a formação de novos quadros para a filosofia também são marcantes. Já são tradicionais e de grande visibilidade, por exemplo, alguns eventos promovidos e realizados pelo programa. No tocante à formação, por sua vez, são mais de 250 egressos, muitos deles concursados nas redes estaduais de ensino básico ou em Instituições de Ensino Superior em todo o país. Boa parte deles cursou doutorado, realizou estágio ou pesquisa em instituições de renome nacionais e estrangeiras.

Como parte das comemorações de seu jubileu de prata, o PPGFIL vem realizando e promovendo uma série de atividades em diversos segmentos. Em uma frente, vem reestruturando suas linhas de pesquisa, seu corpo docente, bem como seus projetos e grupos de pesquisa. Em relação às linhas, em 2020 elas passaram a ser apenas duas, intituladas “Filosofia da Informação, da Cognição e da Consciência” e “Conhecimento, Ética e Política”. Tais modificações buscam manter e respeitar a liberdade, a autonomia e a visão filosófica dos grupos ou dos integrantes do programa.

Com as mudanças, resultado de seu processo de autoavaliação, o programa reuniu docentes em torno de temas e pesquisas convergentes. Com isso, visa favorecer o desenvolvimento ainda mais substancial e aprofundado de pesquisas, produzindo conhecimento qualificado, ampliando a internacionalização, melhorando a formação de seus discentes, a inserção social através da socialização do conhecimento, realização eventos, desenvolvimento de projetos de ensino, pesquisa e extensão.

O programa está solicitando, depois de um longo trabalho coletivo, a abertura do seu doutorado. O curso pretende atender à demanda de discentes formados na graduação e mestrado em filosofia e em outros cursos da própria UNESP, além de estudantes oriundos de diversas regiões do país interessados em aprofundar suas pesquisas nos temas e problemas abordados no PPGFIL. Com isso, favorecerá a formação continuada de discentes na Unesp, da graduação ao doutorado, acolhendo também candidatos de outras instituições interessados em desenvolver pesquisas nas áreas de especialidade de seus docentes.

Em outra frente, o programa reformulou e intensificou sua interação com a comunidade por meio das redes sociais. Através das publicações em sua página no Facebook, no endereço https://www.facebook.com/posfilmarilia, deixa os seguidores informados das suas atividades. Já a sua página oficial, hospedada no site da FFC/Unesp/Câmpus de Marília, que pode ser acessada no endereço http://www.marilia.unesp.br/posfil, além de publicações sobre sua atividade quotidiana também contém informações referentes ao histórico do programa. Buscando melhor comunicação, acessibilidade e transparência, a página, depois de reformulada, está mais leve, informativa e acessível.

A socialização do conhecimento e contato com a comunidade também é efetivada através das revistas científicas vinculadas ao programa. Dentre elas, estão a Kínesis: Revista dos Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia e a Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp, já considerada patrimônio do curso de filosofia da Unesp e um dos mais conceituados periódicos na área tanto no Brasil quanto no exterior. A Kínesis, como diz o próprio sobrenome, é voltada principalmente, mas não somente, à publicação de trabalhos de pós-graduandos. Já a Trans/Form/Ação publica textos de profissionais em filosofia e áreas afins. Ambas são voltadas à publicação de trabalhos de filosofia ou de interesse filosófico, difundindo o conhecimento produzido na área tanto no Brasil quanto no exterior.

Ainda como parte da comemoração dos seus 25 anos, o PPGFIL lançou o Edital para publicação de livros de docentes e egressos, ao qual este livro foi submetido e aprovado para publicação. Em parceria com a Oficina Universitária, selo da

FFC/Unesp, e Cultura Acadêmica, selo da Editora Unesp, as propostas submetidas foram avaliadas na plataforma da revista Trans/Form/Ação, no caráter de parecer duplo cego. Tal acordo de cooperação foi pensado para garantir transparência e confiabilidade no processo seletivo das submissões. Ao receberem a solicitação de avaliação, os pareceristas também foram convidados a produzir o prefácio do livro, caso se deliberassem pela aprovação da obra. Além de favorecer ainda mais o cuidado no trabalho avaliativo, com essa atitude buscamos valorizar a contribuição valorosa dos avaliadores.

É com grande prazer e satisfação que publicamos, em parceria com a Editora FiloCzar, esta importante obra intitulada "Semiótica e Pragmatismo: Interfaces Teóricas – Vol. 1", de autoria de Ivo Assad Ibri. Professor Ibri é internacionalmente reputado como um dos mais eminentes conhecedores da obra de C. S. Peirce, do Pragmatismo e da Semiótica. Como professor convidado, com frequência oferece disciplinas no PPGFIL, colaborando na boa formação filosófica de nossos discentes. Com esta obra, entendemos poder ficar registrada a possibilidade do público em geral ter acesso ao seu pensamento, suas reflexões e a originalidade de suas ideias referentes à Semiótica e ao Pragmatismo. Desejamos boa leitura e bom proveito do texto.

Marcos Antonio Alves

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unesp

Marília, novembro de 2020

Agradecimentos

Agradeço, em especial, e expresso minha admiração pela excepcional competência de **Eluiza Bortolotto Ghizzi** na condução do trabalho de composição deste livro e coordenação da equipe que colaborou na revisão dos textos.

Ao trabalho de revisão e tradução feito por: Caique Marra de Melo; José Luiz Zanette; Lucas Antonio Saran; Lúcia Ferraz Nogueira de Souza Dantas; Marcos Beck Bohn; Renan Henrique Baggio; Ryan Holke e Tobias Faria.

A Monica Aiub e César Mendes da Costa pela dedicação e empenho na realização deste livro.

Aos editores de Cambridge Scholars Press (Seção B – VI); Cognitio – Revista de Filosofia (Seções A – III, IV, V); Cultura Acadêmica (Seção C – X); Editora FiloCzar (Seção A – IV e B – IX); Indiana University Press - Transactions of Charles Sanders Peirce – (Seção A – II); La Monteagudo – Academica Ediciones (Seção A – IV); Nóema (Seção B – VII); TRANS/FORM/AÇÃO – (Seção B – VIII); Veritas – PUCRS (Seção C – IX), meus agradecimentos pelas autorizações de publicação, sejam de tradução de textos originais em inglês ou espanhol, sejam daqueles que foram originalmente editados em português.

Sumário

Apresentação

Os ensaios publicados neste primeiro volume dos *Collected Essays* do Professor Ivo Assad Ibri são de grande importância para a comunidade de acadêmicos e estudantes de filosofia, mas não apenas. Os temas abordados nas páginas a seguir, na verdade, são de considerável interesse para quem tem sensibilidade e atenção à condução das práticas culturais e, principalmente, às expressões artísticas e sua total relação com outras áreas do patrimônio da reflexão e do conhecimento que qualificam o mundo humano.

Não é coincidência que o estilo de escrita que caracteriza a produção filosófica de Ivo Assad Ibri seja excepcionalmente fascinante e incorpore sua paixão pessoal pela arte, em particular pela poesia e pela música, nas quais possui competência indubitável. Em muitas páginas de seus escritos, paixão e competência artística se fundem efetivamente com o conhecimento preciso das obras filosóficas às quais o professor Ibri dedicou tantos anos de estudo e de interpretação crítica, oferecendo um exemplo concreto da impossibilidade de traçar fronteiras claras entre as disciplinas que compõem a história do nosso saber e a evolução de suas linguagens. Dessa forma, seus escritos demonstram que devem ser feitos esforços para traçar as profundas conexões que existem entre elas, ou seja, precisamos descobrir o fio vermelho que liga arte, lógica, ciência, ontologia, epistemologia.

A própria ordem em que os capítulos desse volume se apresentam, atesta o compromisso de olhar além dos limites disciplinares impostos pela filosofia acadêmica, compromisso esse que professor Ibri tem o mérito de colocar em um arcabouço teórico que recupera, de um modo completamente original, o valor requintadamente humano da metafísica. É um

valor que lembra de perto a teoria fenomenológica proposta por Charles Sanders Peirce, o principal autor de referência do Professor Ibri. Ele não hesita em lidar com um dos temas mais espinhosos e, ao mesmo tempo, mais fascinantes da obra do fundador do pragmatismo: a relação imediata com os objetos que são oferecidos à nossa percepção, isto é, a primeiridade. Ela constitui a base do discurso filosófico e, acima de tudo, estabelece o início da cadeia de significados, em que o dar-se imediato dos objetos da realidade necessariamente tem implicação para o pensamento e a ação humanos.

Na primeiridade, que coincide com a maravilha da qual falam Platão ou Schiller, descortinam-se as múltiplas possibilidades oferecidas ao complicado e perene trabalho da mente humana, o seu esforço para compreender o universo, no qual está imersa a primeiridade e a necessidade de elaborar, gradativamente, projetos mais viáveis para poder habitá-lo. Como mostram os escritos do professor Ibri, a imediatidade e a capacidade de a absorver são um conjunto indissociável com a experiência do artista, que, no entanto, compartilha com o cientista, o filósofo, e, diria, mesmo com o artesão, o deleite da realidade objetiva que se faz presente, e o artista, como todos eles, se esforça para tirar proveito disso de acordo com os instrumentos e objetivos que são possíveis para cada um. Mas isso significa que a imediatidade se transforma e se reflete na mediação, ou seja, ela passa por meio da cadeia semiótica, da qual fala Peirce, retendo apenas uma pequena parte de sua figura original e, contudo, impondo-se como uma indicação inequívoca da presença de alguma alteridade, com a qual devemos necessariamente confrontar.

O gozo da imediatidade, de fato, coincide com a inefabilidade do seu conteúdo, com uma espécie de afasia que desafia o ser humano a superar, mediante a abertura de um olhar sobre os objetos do universo sabidamente livre de pré-conceitos e, acima de tudo, um olhar capaz de acolher o universo com o mesmo amor com o qual ele se oferece à nossa compreensão, como insiste Ivo Ibri. Assim, ele atribui um papel proeminente ao Agapismo de Peirce, dando-lhe um significado existencial que reúne a hipótese cosmológica peirciana para a qual Acaso, Amor e Lógica constituem o tecido do real. Os ensaios

coletados neste volume nos lembram, com grande efetividade, que até mesmo a tríade *de primeiridade, segundidade e terceiridade,* salientada por Peirce, é o reflexo da trama da realidade, que, todavia, só poderá ser vislumbrada a partir de um olhar *poético*, ou seja, capaz de elevar-se acima dos meros dados objetivos que constituem o suporte da atividade cognitiva. Remanesce, com o professor Ibri, o mérito de nos ter convidado, com paixão, para refinarmos este olhar.

Durante os longos anos de sua atividade filosófica e sua excepcional capacidade de atrair, ao seu redor, estudiosos do pragmatismo de todo o mundo, o professor Ibri nos ensinou que, seguindo o realismo de Peirce, somos chamados a professar a falibilidade de nossas relações com a realidade, mas, também, a reconhecer que a essência dos objetos reais consiste propriamente na sua cognoscibilidade. E isso simplesmente significa que a velha antinomia da mente e do mundo deve dar lugar a uma dialética de profunda intimidade do ser humano com o universo. Pessoalmente, acredito que esta é uma das sugestões mais fecundas dos escritos de Ivo Ibri que, de qualquer forma, nos dão uma interpretação e um desenvolvimento original dos aspectos proeminentes do pensamento de Peirce.

Rosa M. Calcaterra[1]
Universitá di Roma Tre

[1] Tradução do italiano de José Luis Zanette.

Prefácio

> *A verdade e a justiça são forças da Natureza. As ideias civilizatórias levam adiante as novas incipiências do crescimento. As possibilidades melhorativas da Natureza se derramam sobre nós em cada momento. Para a nossa humanidade, a espécie mais plástica do planeta terra, a Natureza parece estar num compasso paciente, movendo-se lentamente em sua miríade de transformações evolucionárias; fases progressivas da civilização humana parecem acelerar o compasso das metamorfoses da Natureza. No entanto, em toda parte e todo tempo, a Natureza é o* ***genius loci****, possuída de Anaxagoreanas* ***rationes seminales*** *em inexauríveis proliferações.* ***Natura naturans*** *decreta a regra para a arte: a engenhosidade humana é o dom e vetor do gênio da própria natureza. Nada é predeterminado. Tudo é maturação.*[2]

Deixemos estas sentenças abrirem um caminho de acesso à filosofia de Charles S. Peirce, "o homem e suas obras", considerada na plena maturação de suas conquistas filosóficas na história da filosofia. Ao mesmo tempo, que sirvam de antecipação ao conteúdo da erudita interpretação que Ivo Ibri faz da filosofia de Peirce.

O presente volume, projetado para ser um conjunto de dois volumes em português, reúne os principais ensaios, até o presente momento, da carreira de Ibri sobre Peirce e autores que com ele dialogaram, centrado estrategicamente ao redor (antes e depois) da publicação de sua magistral obra *Kósmos Noetós*: *A Arquitetura Metafísica de C. S. Peirce*[3]. Para pesquisadores atuais e, mais importantemente, para futuras gerações, homenageia décadas do

---

[2] Peirce, Charles S. *The essential Peirce*: Selected Philosophical Writings. vol. 2. Edited by the Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1998; pp. 309 e 343 – referido adiante como EP2.

[3] Ibri, Ivo A. *Kósmos Noetós: The Metaphysical Architecture of Charles S. Peirce* (Springer, 2017), trad. Henry Mallet. (Edição brasileira: Editora Paulus, 2015)

papel de liderança que Ibri desempenhou nos estudos da filosofia peirciana no Brasil, bem como testemunha sua participação verdadeiramente mundial em conferências profissionais com foco nos campos da Filosofia e Pragmatismo norte-americanos.

Ao reconhecer Ivo Assad Ibri como um dos principais expoentes das interpretações qualitativas de Peirce no mundo hoje, refiro-me especialmente à sua concentração nos escritos tardios acerca da metafísica que sondam o coração e a alma das contribuições essenciais de Peirce à história da filosofia. A expertise de Ibri será vista como consistindo em suas precisas reformulações do inteiro arcabouço filosófico de Peirce, não apenas na busca de tópicos menores especializados. É sempre a visão do todo, incluso o papel preponderante de reconhecer a origem *poética* schellinguiana no *corpus* da obra de Peirce. O papel de Ibri em demonstrar a origem schellinguiana do pensamento peirciano tem sido uma mudança de paradigma na interpretação acadêmica de Peirce. De certo modo, o status de Peirce como um grande filósofo na história da filosofia vem à tona com esta mesma consideração[4].

O sistema de ideias de Peirce exibe um desenvolvimento teleológico no curso de cinco décadas de interesses e atividades polimáticas. Ao longo deste desenvolvimento, Peirce herdou uma corrente principal de *empirismo metafísico progressivo* em meados do século XIX e o levou adiante até a primeira década do século XX. Eu me refiro a uma corrente principal de *inteligência prospectiva a posteriori* nos registros de fundo da teoria filosófica normativa. As linhas que são marcos dessa corrente principal podem ser referidas aos legados de Kant, Fichte e Schelling – houve, certamente, outros menores, tributários do pensamento moderno.

No contexto de seu tempo, os escritos filosóficos de Peirce tinham o efeito catalisador de transmutar as variáveis da linha kantiana em conjunto com o crescente desenvolvimento científico do século de Darwin. Peirce teve notícia pela primeira vez da *Origem das Espécies,* de 1859, quando, aos seus 20 anos,

---

[4] Esposito, Joseph L. *Evolutionary Metaphysics: The Development of Peirce's Theory of Categories* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980) permanece uma expressão substanciosa da inteira trajetória schellinguiana de Peirce e o conjunto de seus conceitos fundacionais.

fazia levantamento topográfico nas matas de Louisiana. Ele comentou ali mesmo, naquele momento, que a interpretação da obra de Darwin não se sustentaria dentro dos limites de uma concepção nominalista e mecanicista da filosofia. Este desafio estava alinhado com sua aspiração prodigiosa de revisar as categorias de Kant em relação às formas de cognição epistêmica e ontológica. Com o passar do tempo, Peirce passou a desafiar a hegemonia dos métodos tradicionais de raciocínio dogmático a partir de premissas axiomáticas claras e distintas, girando efetivamente a direção da filosofia e da ciência – e, de forma mais abrangente, toda a lógica da investigação *tout court*, de ponta cabeça – por meio da priorização das formas probabilísticas da inferência válida funcionando de maneira indutiva e *abdutiva*, num universo em evolução vital de transformações simbólicas.

O Falibilismo de Peirce – Pragmatismo, Pragmaticismo e Semiótica ontológica e especulativamente gramatical – rearranjam o leque de ciências e artes com orientação para o futuro da razoabilidade intrinsicamente improvisadora da Natureza, revirando, assim, a inteira plataforma *meramente formular* do antropocentrismo nominalista na ciência, filosofia e na vida moderna em geral, em favor de uma lógica científica da investigação evidenciando as simetrias simbióticas e afinidades conaturais da mente e da Natureza.

Agora, como esclarecem os perspicazes ensaios de Ibri, os corolários contemporâneos das conquistas teoréticas de Peirce permanecem relevantes hoje. Como um exemplo, a linha hegeliana da inferência imanententemente discursiva – a *lógica* sublacional que ainda impulsiona uma versão da *práxis* marxista – fica evidente já ter sido eclipsada na arquitetura categorial de Peirce.

Igualmente, em plano fundacional, Peirce solapa a linha tradicional do positivismo lógico empirista que continua presente na academia profissional contemporânea. Vale mencionar, também, que, em grande parte, as ondas iniciais de pesquisa em Peirce vieram da ala analítica da academia, treinada no positivismo lógico.

Neste sentido, uma realização singular dos escritos de Ibri consiste em seu reconhecimento da absorção inovadora que Peirce faz da corrente principal do progressivo *empirismo metafísico* – no dizer de Schelling – que já minara as correntes

hegeliana e psicológico-positivista. Refiro-me, especialmente, à obra clássica de Schelling, *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana,* de 1809, que juntamente com outra obra mais tardia, *A Fundamentação da Filosofia Positiva,* nas Conferências de Berlin, 1841, merecem leitura cuidadosa como a proveniência do Falibilismo de Peirce em seu pleno escopo – epistêmico, cosmológico e ontologicamente semiótico.

A revolução copernicana *sui generis* de Kant virtualmente criou a filosofia *moderna*. O que significa dizer que as primeiras duas *Críticas* de Kant configuraram os conceitos fundacionais de *Natureza* e de *Liberdade*, decisivos para os vários projetos da modernidade filosófica como um todo. Kant levou estes dois conceitos fundacionais para a reflexão de sua terceira *Crítica* sobre a *esperança transcendental*, isto é, a possibilidade *a priori* da descoberta de formas específicas de licitude estética e teleológica, dentro da arbitrariedade contingente dos fenômenos. Concomitante a isso, a terceira *Crítica* de Kant postulou a teoria do *gênio* que inaugurou mudanças para certas sugestões de congenialidades *harmoniosas* entre fenômenos naturais e inteligência imaginativa – embora para Kant ainda na forma nominalista de inteligência *apenas reguladora*. No entanto, tal função *a priori* das formas estéticas e teleológicas do *juízo reflexivo* constitui uma imensa *mediação* na teoria de base de Kant ao sugerir um meio termo *poético* entre sua original dicotomia entre Natureza e Liberdade – um que é experimentado na interação simbiótica da natureza objetiva e da mente subjetiva ao longo de toda a gama de ciências e artes da descoberta heurística. Esta interação simbiótica foi posteriormente articulada por Friedrich von Schiller em termos de um *instinto de jogo* (*Spieltrieb*) nas suas *Cartas sobre a Educação Estética do Homem* (1795), obra que se tornou a primeira leitura filosófica de Peirce enquanto graduando em Harvard[5].

A próxima geração de kantianos procedeu subitamente a reconfigurar as três *Críticas* numa plataforma ainda mais elevada de especulação teorética propriamente dita. Ainda no tempo de vida de Kant, a *Wissenschaftlehre* de Fichte partiu na direção de reconstruir a dicotomia kantiana entre Natureza e

---

[5] Esposito (1980), 12-14.

Liberdade postulando um transcendentalismo mais radicalmente fundacional, a saber, levando em consideração a Natureza nas profundezas *a priori* da *própria nóesis*, uma dimensão unívoca da humana auto postulante *Liberdade per se* e *überhaupt.*[6] A reformulação brilhante de Fichte do emprego binário por Kant de fenômenos (*Natureza*) e númeno (Liberdade), abriu possibilidades teoréticas para as carreiras especulativas de Schelling e Hegel, sem esquecermos da denúncia que Schopenhauer faz de Fichte, Schelling e Hegel, juntamente com sua reformulação excêntrica do dualismo de Kant. Com o passar do tempo, Schelling superou não apenas seu próprio fichteanismo – dele divergindo e, indiscutivelmente, superando também seu colega especulativo anterior, Hegel – ao engendrar o impulso em direção a uma teoria da liberdade metafísica e da racionalidade incorporada na *natureza das coisas*.

Sem dúvida, as iniciativas inovadoras de Schelling para expressar tal empirismo metafísico foram um salto quântico na história da filosofia. De sua parte, Peirce veio dar o apoio a todas as fases da carreira de Schelling, especialmente em sua obra *Naturphilosophie,* e se auto denominou "um schellinguiano, de um certo tipo". Ele desenvolveu seu pragmatismo inicial como uma filosofia de inteligência intergeracional, orientada para o futuro, realisticamente consequencial em conjunto com a descoberta heurística no interior da variabilidade concreta da *razoabilidade energética* da Natureza.

À luz destas ideias, entre os muitos pronunciamentos valiosos de seu *corpus* textual, Peirce resume sua contribuição à inteira história da especulação filosófica na seguinte passagem exemplar:

> O próprio ser do Geral, da Razão, consiste em seu governar acontecimentos individuais. Desse modo, a essência da Razão é tal que seu ser jamais poderá ser completamente aperfeiçoado. Deve ser sempre num estado de incipiência, de crescimento. É como o caráter de um homem que consiste nas ideias que ele conceberá e nos esforços que ele fará, e que se desenvolve tão somente na medida em que realmente surgem as ocasiões. No entanto, em toda sua vida, nenhum filho de Adão jamais

---

[6] Veja o excelente tratamento do *Wissenschaftlehre* de Fichte por David Breazeale, "Johann Gottlieb Fichte" em *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, revisão substantiva, 2018.

> manifestou plenamente o que estava dentro dele. Desse modo, então, o desenvolvimento da Razão requer como parte dela a ocorrência de mais eventos individuais do que poderão acontecer. Requer, também, toda a coloração de todas as qualidades de sentimento, incluso prazer em seu lugar devido entre os demais. Este desenvolvimento da Razão consiste, poderás observar, na incorporação, isto é, na manifestação. A criação do universo que não aconteceu numa certa semana muito ocupada de 4004 a.C., mas que está acontecendo hoje e jamais acabará, é o próprio desenvolvimento da Razão. Não vejo como alguém pode ter um ideal mais satisfatório do admirável que o desenvolvimento da Razão assim entendido. A única coisa cuja admirabilidade não se deve a uma ulterior Razão é a Razão em si, compreendida em sua plenitude, tanto quanto podemos compreendê-la.[7]

Também, no contexto da priorização deste ensaio de 1903 do ideal Estético da Razão incorporada, Peirce estabelece em seguida um subsequente paralelismo entre as formas da razoabilidade Ética e Lógica:

> Sob esta concepção, o ideal de conduta será realizar nossa pequena função na operação da criação dando uma mão na direção de tornar o mundo mais razoável aonde quer que, como reza o ditado, "cabe a nós" fazê-lo. Na lógica, será observado que o conhecimento é razoabilidade; e o ideal do raciocínio será seguir tais métodos que possam desenvolver o conhecimento da maneira mais veloz.[8]

Podemos razoavelmente pedir mais? Aqui, Ivo Ibri nos oferece profundas e originais leituras dos entrelaçamentos multiformes do texto de Peirce.

David A. Dilworth
Stonybrook University
New York[9]

---

[7] "What Makes a Reasoning Sound", 1903 (EP2: 254-55).

[8] Loc. cit. o *"cabe a nós"* de Peirce continua sua expressão de sensibilidade ética em "Amor Evolucionário", 1893, in *The essential Peirce*: Selected Philosophical Writings. vol. 1. Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1992; pp. 353-54.

[9] Tradução do inglês de Ryan Holke.

Introdução

A ideia de fazer um livro com uma coletânea de ensaios, previsto em dois volumes, de que este é o primeiro, teve uma motivação que se pode considerar óbvia: a de reunir o que estava disperso em uma grande variedade de publicações, tanto em nosso país como no exterior.

Pode-se, também, visualizar duas funções que o livro irá, de certa forma, cumprir. A primeira é proporcionar ao estudioso com interesse nos temas aqui trazidos um acesso direto ao trabalho de um mesmo autor, poupando-o da tarefa de buscá-los em publicações esparsas em diversos veículos.

De outro lado, esse perfil de obra permite ao autor um inventário de seu próprio trabalho de pesquisa, facultando-lhe a experiência privada da memória própria a cada um dos textos: da contingência de sua escritura, de sua motivação pessoal e, principalmente, do estímulo à reflexão trazido pela vivência acadêmica.

Este primeiro volume da coletânea reúne, em três seções, temas associados a filosofia da arte, lógica heurística e teoria das crenças. Outras três seções temáticas estão no projeto do segundo volume.

Como edição planejada em língua portuguesa, alguns dos textos foram traduzidos dos originais em inglês e espanhol. Todos eles foram sequencialmente ordenados como capítulos em cada seção, implicando em um trabalho, até onde isso foi possível, de supressão de redundâncias de citações e passagens que, em cada um destes textos, contextualizavam as diretrizes teóricas gerais do tema especificamente abordado. Muitas passagens extraídas da obra de Peirce podem ser reencontradas em capítulos distintos. Contudo,

considere-se que elas servem ao reforço de conceitos caros à abordagem específica do texto e, frequentemente, sua reexposição se deve à exploração de significações adicionais, mesmo vicinais, que à tal especificidade possa ter interessado abarcar.

O título escolhido, a propósito, é emblemático da linha de reflexão sobre a filosofia de Peirce a que tenho me dedicado. As interfaces entre Semiótica e Pragmatismo definem, a meu ver, o território teórico onde circulam as diversas nuances da noção de *significado* que se lastreia na primeira das ciências da Filosofia, a Fenomenologia. Nessa se encontram as categorias da experiência, os modos de ser de todos os fenômenos que podem aparecer para uma mente potencialmente cognitiva.

Esta fértil relação entre Semiótica, Pragmatismo e Fenomenologia vem proporcionar um campo experimental que dá verossimilhança às proposições dela derivadas, permitindo lançar redes hipotéticas, abdutivas, para a formulação de uma metafísica – em particular, uma ontologia – que torna factível repensar um realismo dos universais, não mais sob os problemas colocados em sua origem escolástica, mas à luz de questões oriundas da cultura contemporânea em suas expressões mais gerais.

A expressão *consequências práticas*, presente na máxima do pragmatismo tal como proposta por Peirce, configura, como se sabe, aquilo que dá aos conceitos sua possível significação. De sua vez, o significado da expressão, que levou a máxima a ser equivocadamente interpretada por outras versões do pragmatismo que superlativam e tornam o *agir* um fim em si mesmo, empresta ao princípio um vínculo com as categorias fenomenológicas e, por assim fazer, delimita o sentido de *ação* a uma delas – a segundidade.

Os estudiosos do pragmatismo de extração peirciana sabem que o termo *prático* tem vínculo com *conduta* e que essa não pode ser reduzida à instância particular da mera ação, mas a algo que a generaliza e, portanto, depende de sua observação espaçotemporal. Tomando o sentido de *conduta* como generalização da ação ou modo de agir, ela assim se situará sob a terceira categoria. É por esse viés que a máxima do pragmatismo é entendida como vinculante do significado dos conceitos à afecção da *conduta* que eles induzem.

Não há dúvida de que o que se pode observar diretamente são as ações dos diversos seres que constituem o teatro da existência, mas sua generalização é inferencial e é nessa inferência, proporcionada pelo seu espelhamento nas ações, que se situa a significação.

O alegado difícil campo experiencial das assim chamadas ciências humanas têm na tríplice aliança entre Semiótica, Pragmatismo e Fenomenologia uma possibilidade de se redimirem da alegação de que as ciências da Natureza podem, com quase exclusividade e de maneira mais clara, submeter suas proposições à experiência. As ações humanas, entendidas sob o pragmatismo peirciano, podem sempre ser observadas como a forma determinada de exposição dos conceitos, crenças, hábitos, enfim, de todas as formas sígnicas que, de algum modo, as balizam e definem condutas, individuais ou coletivas.

O pragmatismo propõe, então, um princípio de significação que depende do modo como fenomenologicamente os conceitos, e tudo o que é de sua natureza, *aparecem* na experiência e podem ser interpretados pelo leque de signos oferecidos pela Semiótica, a saber, os signos *interpretantes*. Há nestes a possibilidade de se identificar significações que não são exclusivas da rede lógica da linguagem, mas podem ser buscadas diretamente na experiência.

A identificação de *imediaçõe*s, tanto como as *mediações*, na filosofia de Peirce, é proporcionada pelas suas categorias. Enquanto as experiências sob as categorias da primeiridade e segundidade não se relacionam com o tempo, e por assim serem são de natureza imediata, aquelas sob a terceiridade contemplam o que é temporalmente estruturado, formando os signos gerais, onde se situarão as mediações que buscam representar a conduta dos objetos.

O compromisso do aparecer fenomenológico é, ao fim e ao cabo, o que nutre tanto uma filosofia de cunho lógico, preditivo, possivelmente aderente com a experiência futura, quanto o que não desdenha aquilo que não se situa nesse âmbito das inferências lógicas mediativas. Abre-se a possibilidade de se considerar uma espécie de resíduo de mundo que poderá ser recolhido e significado pela sua importância na conduta humana,

reconhecendo nessa uma complexidade que extravasa os limites de alcance lógico da linguagem.

Ao se percorrer a Semiótica e nela encontrar formas de significação para além das que usualmente estão contidas nos enunciados de origem lógica, antevê-se a convocação de pontes, *interfaces* com o Pragmatismo onde a conduta pode ser afetada não apenas pela alteridade dos fenômenos, mas, também, pelo que eles carreiam de sentimento, de acidentalidade existencial, de presença intensa do Chronos, e com igual importância, sua radical ausência.

Não à toa, o conceito de realidade de Peirce coaduna-se justificadamente com as possibilidades fenomenológicas de diversos aspectos da experiência. A possibilidade de dar voz a cada um deles é uma das consequências da interfacialidade entre a Semiótica e o Pragmatismo sob o pano de fundo do universo amplo das classes de experiência trazidas pela Fenomenologia peirciana.

O poder heurístico desse trio redunda numa concepção de Natureza cujas formas de *ser* desenham-se logicamente harmônicas com seus modos de *aparecer*, destituindo o sujeito da experiência do ônus de constituir a realidade como sua forma mais frequente de nominalismo. Ao contrário, uma espécie de equivalência de direitos facultada pela validade das categorias tanto nos planos fenomenológico quanto ontológico, proporciona conceber uma conaturalidade entre o humano e o natural, na boa herança que Peirce tem de Schelling, autor que marca o *espírito* de sua filosofia, muito mais do que o faz na *letra* – um século de história os distancia, e sua distinção passa também pela formação cultural de ambos.

Peirce é um lógico, malgrado de uma estirpe insólita por esse *dar voz* ao que, em geral, os lógicos sequer sonharam. Sua teoria lógica da descoberta, dada pela teoria da Abdução, funda-se em elementos objetivos derivados de uma filosofia da Natureza e de um sistema de doutrinas que se entrelaçam harmonicamente, nascidas do trio Semiótica, Pragmatismo e Fenomenologia.

Schelling está imerso no ambiente do Romantismo alemão, prestando contas ao reclamo dos poetas de seu tempo que rejeitavam uma visão mecanicista de mundo e requeriam não apenas um vitalismo natural, mas também atribuíam um

eidos à Natureza que a justificaria como obra de arte. O leitor poderá encontrá-los juntos, Peirce e Schelling, em alguns dos textos deste livro e verificar sua proximidade teórica.

Coabitar no edifício teórico de um autor nos faz ouvir convites de ideias que perambulam no interior de seu ambiente. Elas se combinam de forma inusitada e convocam outras, disponíveis na história, para com elas formar ricas conjecturas que abrem horizontes de pensamento e permitem um livre jogo criativo que pode redundar em novas descobertas filosóficas.

Assim, a imersão intensa nas ideias de um autor que construiu um complexo *sistema* teórico, talvez o último da história da filosofia, desperta ambições de prosseguimento das conjecturas que este sistema encetou, espraiando suas valências potencialmente combinatórias para diversos campos da cultura humana.

No âmbito dessas ambições estaria uma nova leitura das ciências, das artes e das relações humanas. Para isso, não basta apenas, como testemunho pessoal, uma articulação lógica das doutrinas propostas pelo sistema, mas aquilo que Schelling demandava de seus leitores para compreender seus escritos: sensibilidade.

A par do árduo estudo da filosofia de Peirce, essa sensibilidade schellinguiana vem cumprir um papel importante para apreender o alcance das ideias para além de sua motivação meramente lógica. Adestrá-la recorrendo exemplarmente à música e à poesia, por mais insólito que possa soar, facultará ao espírito perceber o que extravasa o conteúdo aparente das doutrinas filosóficas de um sistema essencialmente heurístico, sugerindo uma visão renovada e criativa de mundo e das relações humanas.

Por fim, vale destacar, uma vez mais, que a experiência de percorrer como autor esses ensaios presentifica uma consciência do quanto ainda restou dizer em cada um deles, trazendo com ela o compromisso de dar forma, em textos futuros, ao que neles ficou contingentemente silenciado.

Espero que o leitor tenha seu trabalho de pesquisa facilitado por esta obra e que possa se valer das sugestões, explícitas ou silenciosas, que cada ensaio venha possivelmente lhe proporcionar sobre o que mais poderia ter sido dito.

Ivo A. Ibri

Seção A
Sobre Filosofia da Arte

I - Tópicos para uma Poética da Alteridade[10]

O Universo não é uma ideia minha.
A minha ideia do Universo é que é uma ideia minha,
A noite não anoitece pelos meus olhos,
A minha ideia da noite é que anoitece por meus olhos.
Fernando Pessoa (Poemas Inconjuntos)

O real é aquilo que não é o que eventualmente
dele pensamos, mas que permanece não afetado
pelo que dele possamos pensar.
Charles S. Peirce (*CP* 8.12)

Tal como uma espécie de divindade que, como o matemático, constrói mundos possíveis, o artista por vezes percebe na alteridade do mundo uma possível poética. Em sua interioridade, universo onde o livre jogo da imaginação arquiteta realidades alternativas exercitando a lúdica tarefa da invenção, ele se deixa, por momentos, tomar pelo encanto poético do não.

Talvez o artista, entediado, evidencie seu cansaço daquele objeto que ele próprio constrói. Servil, o *objeto* da arte se presta sempre a nascer por um ato de vontade de seu criador, crescer com a forma e a diversidade que lhe confere o imaginário, suprir suas veias com a mesma seiva de atemporalidade que nutre a *aura* da obra. Talvez o objeto, também enfadado de ser mera

[10] Este capítulo baseia-se em artigo publicado de minha autoria: Tópicos para uma Poética da Alteridade. Ordem e Vertigem, *Anais do Centro Cultural do Banco do Brasil*, São Paulo, v. 02, p. 07-12 (2003).

referência no interior da obra de arte que sempre se autorrepresenta, manifeste seu cansaço e, num diálogo sem palavras, sugira a seu criador que perceba a poesia naquilo que *não depende do que dele pensamos, mas que permanece não afetado pelo que dele possamos pensar*. Para tanto, já não bastará mais um olhar que apenas contempla o mundo para, uma vez mais, divertir-se em subvertê-lo, promovendo um sempre conspirador *deslocamento semântico* da metáfora que contradita todo *non sequitur*, levando desconforto àqueles espíritos estritamente dentro das regras aceitas da espaçotemporalidade.

Qual divindade entediada de sua onipotência, o poeta descobre encanto em sua impotência em anoitecer a noite. A noite diz *não* e o desafia a encontrar uma poesia possível, escrita em uma espécie de face oculta da alteridade.

Dotado pelos deuses do poder mágico de sempre dizer de modo oblíquo *toda* a verdade, o poeta depara-se agora com o efetivamente verdadeiro. Não mais poderá dizer que o Universo é ideia sua, não mais poderá trair a noite: num fechar de olhos suprimir-lhe a existência. Algo *exterior* desafiadoramente *permanece*. Algo objeta. Algo é *Objeto*.

É, fundamentalmente, a este *ser real* que Charles S. Peirce (1839-1914) se refere em sua famosa tríade semiótica: signo, *objeto*, interpretante - a esta exterioridade sempre desafiadora que denominamos Mundo, Natureza, sedutoramente convidativa à decifração pela ciência, produção infinita de arte no dizer de Schelling. Aquilo que é geneticamente admirável, que se apresentou para o olhar de Platão no *Teeteto*, que despertou nostalgia em Schiller em *Os Deuses da Grécia*, que sugeriu a Einstein cavalgar um raio de luz para vê-lo de modo diferente. Um universo apresentado pelos astrônomos em uma escala que nos convida a abandonar, de um viés, uma noção de espaço dada pelo nosso urbano olhar por uma geométrica janela de alumínio e, de outro, uma dimensão de tempo contida no intervalo humano entre a vida e a morte.

Uma *imediata* admirabilidade suprime à consciência o tempo, e a insere novamente desperta para a temporalidade da observação intencionalmente cognitiva. Não por outra razão, *conhecer* como um transcender da mera aparência, como busca

de um *modo de ser*, necessita da *permanência* e daquela *independência do objeto* que fará com que este *negue* representações falsas, ou seja, aquelas que *predizem* um curso dos fatos distinto de um *observável* curso dos fatos. Sob este prisma, todo juízo de verossimilhança possível entre signo e objeto é, assim, condicionado a um *futuro*. Este nosso saber positivo, mediador, refere-se, por conseguinte, sempre àquilo que ainda existencialmente *não é*, a um vir a ser, a uma *experiência possível*, conceito de Kant plenamente acolhido na epistemologia de Peirce.

Antes de tudo, é a esta *alteridade* de um objeto indiferente à representação que Peirce se refere, ao reconhecer "que uma coisa é ser; outra, ser representado"[11].

Na definição de signo do autor, para além desta ideia fulcral de alteridade do objeto, encontram-se, também, os conceitos de *determinabilidade* do signo e do interpretante:

> Eu defino um signo como qualquer coisa que é *determinada* por alguma outra coisa, denominada seu *Objeto* e, deste modo, determina um efeito sobre uma pessoa, efeito este que denomino seu *Interpretante*, tal que este último é, assim, *mediatamente determinado* pelo Objeto.[12]

Caracterizou-se o *Objeto* como, essencialmente, algo do qual nossa interioridade não pode *arbitrariamente* se apropriar, um absoluto *segundo*, cujo **ser** se caracteriza, justamente, pelo fato de permanecer inafetado pelo nosso modo de pensá-lo. Nesta passagem da obra do autor, percebe-se que este mesmo Objeto, tal como se explicita, determina o signo de modo imediato e, mediatamente, seu *interpretante*. O interpretante pode aqui ser entendido, simplificadamente, como um signo que *significa* num processo contínuo, vale dizer, cujo *significado* irá propriamente se desenhando também *in futuro*.

Caberia, então, perguntar: como se dá esta *determinação* geral imediata e mediata e, por certo, antes, o que se entende por *objeto determinando o signo*?

---

[11] *CP* 5.6; *N*. c86.

[12] *PW*, p. 80-81, grifos meus.

Retornemos ao nosso poeta e lembremos que, por mais que ele feche os olhos, *permanece* a noite sendo noite e, a menos que nada de encantador se veja nisto, o poeta poderá ser conduzido a pensar que a noite, como tal, *determina* na sua mente o signo *verdadeiro* de que ela é simplesmente noite, abandonando o *falso* signo que é supor que ela poderia se submeter à sua vontade.

O homem de ciência, com certeza mais familiarizado com a alteridade do mundo, busca seus interpretantes como *mediações genuínas* diante do desafio do Objeto. Não seria o artista de gênio, de sua vez, aquele propenso a encontrar uma espécie de *poética mediadora* diante da alteridade, ao descobrir no que simplesmente *é* suas possibilidades futuras de *ser*? Transcenderia ele, assim, com uma espécie de extravasante poética, a experiência estética de mera fruição na pura presentidade, conferindo-lhe um sentido mais profundo? Esta questão decerto requer para o *encanto*, em sua natureza possivelmente germinal em que um interpretante genuíno se insere no tempo, uma teoria *encantadora*.

Assim como Schelling alertava seus leitores da necessidade de uma sensibilidade estética para compreender seus escritos, convidando aqueles que dela não dispunham a abandonar a leitura, muitos poderão nada ver na alteridade senão o inferno da contrariedade, a limitação da liberdade pela presença do não eu. Diante deste modo de vê-la, restaria, tão somente, a solidão do eu absoluto e vazio de mundo? Restaria, alternativamente, o pessimismo filosófico, ou a angústia do silêncio?

Malgrado este ponto de vista, a história mostra que o gênio criador, dotado de uma espécie de mágica sonda poética, *extrai o belo do profundo da dor*. Recorde-se a torturante beleza do concerto nº 1 para piano de Brahms, ou do Réquiem de Mozart. Recordem-se, de Rilke, as Elegias de Duíno. Neste, explícito, naqueles, oculto, um desesperado grito diante da egoidade autossuficiente da beleza que basta a si mesma, desdenhando daquele que a ama, trespassa a alma qual sentimento de morte. Este belo absolutamente *primeiro*, *genético*, apaixona, mas se nega ao diálogo. Nada *determina* por ser apenas aparência. Nada oculta por carecer de interioridade, senão apenas

a explícita vacuidade de seu jogo. Cruel, desperta e frustra o insano desejo de *posse*. Apenas surdo anjo terrível: somente o Tempo esgarçará sua impossível pretensão de eternidade.

Entretanto, o Objeto que se determina como representação se oferece *amorosamente* à cognição, dialoga por ter conduta, permite significação como possibilidade *in futuro*, desafia a *criação do possível* a ser *descoberta real*. Há no *conhecer*, este desafio inserido na temporalidade, o encanto da revelação do objeto, transbordante de oculta poesia.

Avesso à estrita causalidade, este Universo-Objeto anuncia-se assimétrico, pleno de variedade, exibindo sua liberdade desviante da lei. Avesso ao caos, permite a *possibilidade* do pensamento e, neste, traça sua cósmica gramática.

Algo mais, ainda, se anuncia na definição de signo de Peirce. A *determinação* do Objeto transcende seu mero *objetar*. Como poderia o *mundo material* determinar sua *forma* no espírito? A que diálogo enfim se está referindo, se o objeto é, possivelmente, de natureza radicalmente estranha à idealidade?

A história da filosofia mostra para este problema a solução de recolher-se à interioridade das ideias, negando a matéria como algo com sentido possível, como exemplarmente o faz Berkeley. Para ele, como só o tecido de idealidade tem algum significado possível, à divindade deve ser entregue a causa de nosso pensamento.

Certamente, diante da experiência frustrada de extirpar a noite com nosso sono, mas diante também da possibilidade de trazer com o signo este revelado para a interioridade do pensamento, parece mais plausível a hipótese de uma conaturalidade entre objeto e signo, admitindo-os substancialmente idealidade. Idealidade que permeia o saber da ciência, entretecida na inteligência das leis da Natureza. Idealidade passível de descoberta em silêncio pelo poeta que em algum momento poderia se perguntar: como a matéria morta desperta sentimentos vivos? Sendo, talvez, conduzido a perceber naquela morte um predicado contraditório.

O Objeto, mais que virtualmente capaz de negar o arbítrio do signo falso, potencialmente *determina sua conduta*

geral na representação e essa generalidade é correlata à generalidade do pensamento e, por consequência, à linguagem.

Esta é uma enviesada e despretensiosa apresentação do *realismo* de Peirce. Não um realismo que admite, tão somente, *a existência das coisas externas* à nossa interioridade, mas, sim, aquele que reconhece a *realidade* de um tecido de generalidade, conatural, em sua idealidade, ao nosso pensamento. Uma contínua estrutura de ordem constituindo-se evolutivamente desde um primevo caos. É esta ordem, e apenas ela, que permite que façamos *previsões* sobre a conduta futura do mundo. Com frequência errôneas, falíveis, mas evolucionariamente passíveis de crescimento. Interpretantes sem pretensão de certeza absoluta, esta *sonolenta e inócua* busca de tantas filosofias.

Constituindo um *terceiro* modo de ser do Universo, tal ordem é que torna cósmico o que, de imediato, como *segundo*, apenas se opõe, conferindo interioridade inteligível àquele *primeiro* belo e virtualmente cruel *aparecer*.

De sua interioridade este Objeto se faz exterior, tornando sua *cognoscibilidade* a sua própria *essência de ser;* ocultar-se como *coisa em si mesma* seria vedar-se à existência e eximir-se de evoluir. As categorias peircianas afetivamente se entrelaçam com seu Pragmatismo. As *consequências práticas*, em sua máxima, são exigência para uma significação possível: exibir da *interioridade* do conceito o que se mostra à *observação*, *exteriorizar-se*, como mundo, para penetrar, novamente, a interioridade como *signo*, único caminho de crescimento evolutivo.

Cruel é, então, aquilo que aparece e apaixona sem interioridade cognoscível. Não à toa, Peirce não se satisfaz com o belo que simplesmente aparece e nada mais tem a dizer, excluído exigir, daquele tomado pelo êxtase de sua experiência, contemplação e silêncio.

O diálogo amoroso de conhecer, contudo, busca um belo que se estratifica no mais profundo. O belo da conduta aberta ao signo, como signo; uma ordem dialogante e evolutiva que faz do Amor não apenas palavra, mas *Ágape*, força cosmicamente eficiente para o crescimento não tão somente da Razão, mas da Razoabilidade[13].

---

[13] *CP* 1.613-615.

Recorde-se Shakespeare. A interioridade aberta dos amantes transgride o que era mera aparência – há um belo mais profundo indiferente à temporalidade – desta apenas se valeu para atingir a verdadeira mediação amorosa:

And all in war with Time for love of you,

As he takes from you, I engraft you new.[14]

O Universo se diverte, também, como poeta. Jamais se permitiu pintar o céu do mesmo modo ao fim de cada tarde. Em nenhum instante privou-se de se desviar de suas próprias leis, exercendo sua liberdade criadora de diversidade.

Criativo, ele prossegue a cada dia esta tarefa, ironizando a palavra *crepúsculo* e desfazendo, por séculos, os relógios com os quais o representávamos.

Permite, também, amoroso e paciente, que suponhamos organizá-lo com nosso pensamento e com nossa linguagem. Hedionda e despercebida humana confusão entre *critério de relevância* e *ordem real*. Saber o que perguntar é, apenas, garantir sentido *para nós*. Nossa humana linguagem *não* dá forma ao mundo; ao contrário, extrai dele sua condição de possibilidade como mediação.

Paciente e amoroso, ele sabe de nossos equívocos e *nos* adormece quando se faz noite. Em algum tempo futuro aguarda que reconheçamos não ser *nossa* nossa ideia de Universo.

---

[14] Sonnet XV. Na tradução de Ivo Barroso (Shakespeare, *Comédias e Sonetos*. São Paulo: Abril, 1981):

E crua guerra contra o Tempo enfrento
Pois tudo que te toma eu te acrescento

II - Reflexões sobre um Fundamento Poético na Filosofia de Peirce[15]

... esta demonstração não convencerá os habilidosos,

mas será suficiente para os sábios.

Phaedro (245c)

Este capítulo[16] baseia-se na hipótese de que a *obra madura* de Peirce, após consolidada sua classificação das ciências, incluindo – no âmbito da filosofia – a Fenomenologia, as Ciências Normativas e sua Metafísica, encerra uma qualidade estética que possivelmente seja genética, nascida de uma admirabilidade que o autor nutria pela Natureza, e que aqui denomino *fundamento poético*. Contudo, tal fundamento não irá, nos moldes teóricos clássicos, reivindicar um fundacionismo na filosofia de Peirce, mas apenas conjecturar sobre um ponto de partida que justificaria por que Peirce foi tão longe na construção de suas doutrinas, simetrizando direitos lógicos[17] entre Homem e Natureza através de suas categorias, como se

---

[15] Este capítulo é uma versão traduzida de texto publicado de minha autoria: Reflections on a Poetic Ground in Peirce's Philosophy. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 45, n. 3, p. 273-307, 2009.

[16] Gostaria de agradecer a todos que leram este ensaio e que, de várias maneiras, ajudaram na sua melhoria com comentários e sugestões, como Nathan Houser, Carl Hausman, Tom Short e David Dilworth.

[17] Quero dizer, com a expressão "direitos lógicos", uma consequência da simetria das categorias. Essa consequência considera que as três etapas do raciocínio lógico, a saber, Abdução, Dedução e Indução, também são detectáveis na Natureza, como *introduzindo, respectivamente, diversidade, lei operando por necessidade e aquisição de hábitos* (ver *CP* 2.713 e *NEM* IV, p. 344).

buscasse uma unidade que, ao fim e ao cabo, não se justificaria apenas como suporte a quaisquer dos problemas filosóficos de que tratou, tomados em sua especificidade. A par de diversas passagens de sua obra que sugerem aquela admirabilidade, o próprio contato do estudioso com a obra peirciana tomada em seu todo sistêmico, estruturado, ao menos, naquelas três grandes divisões da filosofia adotadas por ele e não parcialmente focado a alguma disciplina específica, leva à percepção de um edifício teórico que, paralelo à sua amplitude, é realçado pela sua beleza lógica. Este *belo* de caráter lógico é evidenciado por sua harmonia teórica, em que diversas doutrinas se entrelaçam, estruturando não apenas uma rede interligada de conceitos, mas também *uma visão de mundo*. Poder-se-ia apenas interpretar tal visão de mundo como algo teoricamente necessário para proporcionar uma melhor perspectiva para a solução de problemas filosóficos, tais como uma questão ubíqua na obra peirciana, a saber, a heurística das ciências, ou teoria da Abdução [*Abduction*]. Todavia, o alcance das doutrinas peircianas parece ir além, como disse, do que necessitariam aqueles problemas, como um testemunho de que – ao final – seu pensamento constituiu de fato um vasto sistema de ideias.

Justificadamente, tem prosseguido o exercício hermenêutico empreendido pelos *scholars* da obra peirciana, buscando muitas vezes interpretar topicamente conceitos em sua historicidade, destacando a sua evolução construtiva. Realço que, no presente capítulo, refiro-me prioritariamente aos seus escritos de maturidade, quando então se pode afirmar haver um edifício, se não acabado, ao menos autoportante, isto é, sem inconsistências lógicas que condenem sua estrutura interna.

Neste sentido, este capítulo nada busca demonstrar dedutivamente e, portanto, não recorre a argumentos de necessidade. Ele conjectura com base em evidências que requerem do leitor certa familiaridade com o todo do sistema de ideias de Peirce, mormente sua Metafísica, e com autores que da tradição lhe foram mais caros. Entre estes, há os que com Peirce, explicitamente, dialogaram *na letra*, enquanto outros, tacitamente,

no espírito. Enquanto Kant aparece entre os primeiros, Schelling[18] encontra-se entre os segundos. Peirce é muito econômico quando menciona Schelling, não obstante se declare, em mais de uma passagem, enfaticamente "schellinguiano". Por intrigante que possa ser esta declaração, ela no mínimo mobiliza o estudioso na direção da obra de Schelling na busca de afinidades, se não de desenvolvimento teórico na construção de conceitos e doutrinas, ao menos quanto a seus pressupostos.

De fato, Schelling é um raro autor realista, no sentido escolástico do termo, um raro pensador não antropocêntrico – após negar os princípios subjetivistas da filosofia de Fichte, é um filósofo que, a seu modo e por herança do romantismo alemão, não faz da Natureza um mero palco para a saga humana. Schelling, precocemente antes do darwinismo e por coerência com a fundação de seu panteísmo, é um indeterminista, reconhecendo na Natureza um princípio de liberdade com o qual lida de modo desenvolto em sua filosofia da arte, embora não tenha recursos lógicos para desenvolvê-lo e inseri-lo coerentemente em sua filosofia da Natureza na forma de uma teoria ontológica do *Acaso*. Contudo, a admissão deste princípio constitui um passo importante e distintivo em meio a um determinismo necessitarista que durante séculos predominou em todos os grandes autores modernos. Para ele, *existência* configura-se como o lado externo que se determina da indeterminação e se torna exposto como fenômeno, nela reconhecendo um princípio de alteridade, reativa a toda tentativa indébita de apropriação da realidade pela linguagem.

Devem-se reconhecer, na maturidade filosófica, quase sempre frustrantes e inócuas as tentativas de comparar autores pelas suas doutrinas, pelo corpo desenvolvido de suas teorias, parecendo, contudo, mais recompensador fazê-lo no âmbito dos

---

[18] Tive o prazer de enviar, algum tempo antes da publicação original deste trabalho, uma versão quase finalizada a Robert Lane, que estava na época trabalhando em seu artigo intitulado *Persons, Signs, Animals: A Peircean Account of Personhood* (*Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 45, n. 1 2009, p. 1-26). Ele pedira minha ajuda para localizar as passagens em que Peirce se declarou seguidor de Schelling, particularmente no que diz respeito à origem de seu Idealismo Objetivo. Fiquei satisfeito ao ver que Lane fez bom uso de meu ensaio, referindo-se às mesmas passagens. Meu desejo é de que nossa colaboração positiva ajude a promover mais discussões sobre o relacionamento entre Peirce e Schelling, sobre o qual venho há muitos anos insistindo.

pressupostos, dos pontos de partida, daquilo que de princípio inspira o início da reflexão. Neste sentido, atrevo-me a dizer que, ao se declarar "schellinguiano", Peirce reconhece no pensador alemão uma identidade de pressupostos que, a meu ver, harmoniza-se com as três categorias que dão forma à totalidade de sua filosofia. A par desta identidade, realce-se o que talvez seja de conhecimento mais comum sobre a proximidade entre os dois autores, a saber, seu Idealismo Objetivo e sua consideração sobre matéria como mente parcialmente esgotada por conduta redundante, ideia que Peirce reconhece ter origem em Schelling.

Ao mesmo tempo em que considero que o edifício filosófico de Peirce se evidencia mais claramente ao se dar um espaço privilegiado à sua Metafísica de maturidade, afirmo que as consequências deste edifício ainda se encontram quase totalmente inexploradas, e mesmo Peirce, suponho, não deve ter-se dado conta do que elas propriamente poderiam ser. Entretanto, pode-se antever que elas parecem ser muitas e filosoficamente ricas. À luz do Falibilismo peirciano, podemos começar a explorá-las conjecturalmente e descobrir novas portas de entrada naquele edifício.

Este texto intenciona mostrar, pela sua hipótese, um ponto de vista pelo qual uma destas portas parece se desenhar.

1 Conjecturas sobre o Início Possível de uma Filosofia

Ao se procurar um motivo para a reflexão filosófica, para além da acidentalidade de tê-la encontrado como atividade meramente acadêmica e/ou profissional, ter-se-ão acessíveis sistemas de ideias que a história disponibiliza. Cada um deles irá, dentro da busca daquela motivação, tocar nossa razão e nossa sensibilidade de modos distintos, não obstante a maturidade filosófica trazer consigo a evidência de que mesmo sistemas que não gozavam, de início, de nossa simpatia, encerram aspectos teóricos admiráveis, dignos dos melhores momentos do pensamento humano.

Pode-se, assim, iniciar uma trajetória pela filosofia por diversos caminhos. Um deles é, desmuniciados de recursos teóricos, simplesmente contemplarmos o mundo admirando-nos

com sua vívida e intensa presença, cujo mistério se move de seu aparecer minúsculo à sua imensa escala em face da pequenez humana, seja no que respeita ao tempo, seja quanto ao que toca ao espaço. Confrontam-se potências de dez em que nos tornamos ínfimos em qualquer dimensão desta espaçotemporalidade.

Neste caminho, desenha-se a possibilidade de termos uma experiência sensível com o mais próximo da Natureza, caracterizada por uma relação de pura dissolução de sua presença mais forte, indiferenciando, no mero estado contemplativo, o que sentimos e o objeto de nosso sentimento[19]. Há, aqui, nesta dissolução, uma perda da própria autoconsciência, este estado positivo da individualidade, que se revela apenas quando imerso, por isto mesmo, no mar negativo da alteridade[20]. Na individualidade da consciência de si encontra-se o desfazer daquela vagueza da contemplação que coagula meras possibilidades de existência – ela representa, mercê de sua própria essência, a separação e a determinação: nós estamos *aqui*; *lá*, o mundo.

O caminho da contemplação, tal qual como aqui o denomino, é, então, de gênese distinta daquela separação originária que define a individualidade. Trata-se, talvez, de um caminho de entrega do nosso próprio mundo interno a um mundo externo, de cuja própria exterioridade não nos damos mais conta. Algo extremamente sedutor e convidativo à dissolução do ego, da autoconsciência, nos envolve. Poder-se-ia denominar esta experiência de *estética*, um estado de encanto diante de puras qualidades, uma unidade de sentimento com o objeto dos sentidos, um perder-se sem limites em que o fluxo do tempo não é mais percebido, fazendo com que o espírito o percorra nesta atemporalidade, porque o faz tão somente naquilo

---

[19] Peirce expõe em muitas passagens essa experiência de presentidade (ver, exemplarmente, *CP* 1.310; 1.304; 1.304; 1.310 e 5.44) onde nossa consciência é composta puramente de qualidades de sentimento.

[20] "Tornamo-nos conscientes de nós mesmos ao tomarmos consciência do não eu" (*CP* 1.324).

em que ele é absoluto presente. Nada se recolhe como passado, nada se espreita como futuro[21].

Sob o ponto de vista lógico-filosófico, este início de filosofia se dá por uma *unidade*. Um sistema de ideias que emerge como uma experiência que indiferencia mundos objetivo e subjetivo e, possivelmente, por esta razão, deverá se desenvolver sob um princípio de liberdade. O espírito ilimitadamente está presente em sua absoluta presentidade – estar fora da temporalidade é vivenciar uma absolutez que se anuncia genética e que se consuma naquela dissolução da consciência de si na Natureza[22].

Este ponto de partida, na medida mesma em que é valorizado como filosoficamente significativo, pode sugerir a adoção do pressuposto lógico de que a multiplicidade das qualidades que constituem o lado *exterior*, malgrado esta exterioridade não *aparecer* como tal, comunga de uma mesma natureza com o lado *interno* – ambos configurando uma unidade eidética de pertencimento comum. Prevaleceria nesta experiência, primariamente, sua natureza espiritual que transcende seu mero reconhecimento como pura subjetividade, estendendo tal natureza às qualidades que *aparecem*. Há, aqui, uma espécie de *hipótese de simetria*[23].

---

[21] Em *CP* 1.304 Peirce menciona diretamente a relação entre as experiências de presentidade e poética, cuja unidade comum ocorre em um hiato de tempo: "Vá sob a abóbada celeste e olhe para o que está presente tal como aparece aos olhos do artista. O modo poético aproxima o estado no qual o presente surge como presente. [...] O presente é apenas o que é, sem considerar o ausente, sem relação com o passado e o futuro [...] tal como é, positivamente, e sem relação com nada mais".

[22] Aqui estou usando o termo espírito, que não é exatamente uma expressão peirciana, apenas para fazer referência temporária a um mundo interior subjetivo. Penso que quando se está tentando estabelecer um tipo de diálogo entre um pensador e outros pensadores da tradição, deve-se se aventurar em um terreno terminológico comum para favorecer a comunicação entre eles, apesar de alguma imprecisão que cuidadosamente se tenta eliminar.

[23] Uso essa expressão neste momento para transmitir a gênese do que ficará mais claro à medida que este ensaio progride. Simetria significará compartilhamento de predicados, despolarização da abordagem tradicional da relação sujeito-objeto. Essa simetria será fornecida pela validação equivalente das categorias de Peirce, tanto para o Homem quanto para a Natureza.

É verdade, contudo, que esta experiência pode, por outro lado, sugerir apenas que a unidade é dada pelo espírito, a saber, que ela tem tão somente origem humana. Admirável seria o espírito e tudo o que ele põe para si de forma heurística. Tudo o mais é cenário para esta saga do que é historicamente um produto humano.

Em um e outro caso, creio que o ponto de partida a adotar depende do *espírito* de quem inicia uma filosofia. Nada há o que provar na comparação entre os dois pontos de vista iniciais. Ambos dependem de uma escolha, dir-se-ia, uma *escolha poética*. De um lado, parece-me que a hipótese de simetria guarda afinidade com uma postura realista diante do mundo, enquanto a segunda, que privilegia o polo do sujeito como depositário do encanto, um sentimento nominalista de mundo. Há nesta segunda postura, necessariamente, o silêncio da introspecção e, talvez, apenas a possibilidade de um diálogo reflexivo do espírito consigo mesmo.

Destes dois pontos de partida, pode-se também pressupor que na alteridade se constitua a experiência básica que mobiliza originariamente a filosofia. Absolutamente não se pode destituir tal início de admirabilidade. Talvez dele se extraia uma poesia mais dura, baseada na dor da impotência diante da alteridade, na inexorável consciência de finitude, na trágica luta pela liberdade diante da condicionalidade do espaço-tempo, na saga de reduzir ao entendimento o que aparece como mera faticidade bruta[24]. Todavia, um ponto de partida desta natureza poderia ter por fundamento uma espécie de desencanto com tudo o que poderia genuinamente encantar, decorrente das decepções impostas por um real que, despudorada e insolentemente, toma o espaço do sonho[25].

O iniciar de uma filosofia pelo dualismo da experiência de alteridade pode por vezes se dar com o espírito acuado diante do *poder*. Este dualismo talvez seja dos mais agudos como originário de uma filosofia. Ela clamará pelos valores humanos,

---

[24] A frase "poesia mais dura" é criação de Nathan Houser e nasceu de um diálogo com ele sobre tipos de poesia.

[25] Em *NEM* IV, p. 135, nós encontramos (grifos meus): "Costuma-se dizer que a diferença entre o mundo real e um sonho é que o mundo real é coerente e consistente. Sem dúvida, essa é a principal característica. Os *fatos reais conspiram contra os irreais, porque não há espaço para todos*".

pela liberdade, ou poderá mergulhar no mais desesperador pessimismo. A bipolaridade intersubjetiva será o foco mais intenso da reflexão teórica; a presença intensa do *outro* imporá a necessidade de uma racionalidade de natureza política. Novamente aqui a Natureza será apenas cenário, e possivelmente a experiência de unidade, tal qual descrita anteriormente, tão somente a instância do *repouso do guerreiro*.

Considere-se, também, o iniciar pela *razão*. A decifração dos caminhos da Natureza é um início legítimo, sem dúvida. Também o é o próprio exame da razão. Nesta última alternativa, parece incidir uma vez mais, e talvez mais fortemente, a possibilidade ou não da *hipótese de simetria*. Representam-se formas ou impõem-se formas? Realismo e nominalismo novamente intervêm como visões do mundo a ser investigado; não como, certamente, *fundamentos* do método de investigação, mas componentes vitais na escolha dos objetos do saber. Deste modo, estas visões de mundo podem ter *efeitos colaterais*, dir-se-ia, provocando outras consequências, sugerindo outras hipóteses ou, alternativamente, inibindo-as e, assim, proporcionando ou não complexificar e enriquecer os caminhos da investigação. Uma vez assumida determinada construção de mundo, ela, via de regra, subsume o conteúdo de outras hipóteses que a pressupõem.

Clássico e altamente polêmico, é o início pela *razão* que se funda após a desconstrução de todo saber. O *eu* que se pensa deveria, *stricto sensu*, como na história já se observou, ter desconstruído, também, a linguagem de que se vale. Recorde-se, exemplarmente, a significativa crítica de Fichte ao *cogito*[26]: há que se perceber que primeiro a vontade *põe* o *eu* geneticamente em reação com o mundo; decorre, deste *agir*, o pensamento, mercê da necessidade de mediação do conflito *eu / não eu*[27]. Primeiro o *existir*, depois o *pensar*[28].

---

[26] AA I, 2 262 (Fichte, 1964).
[27] AA I, 2 266 (Fichte, 1964).
[28] Apesar do desdém que Peirce parece ter pelo extremo nominalismo de Fichte (ver *CP* 4.551), essa inversão do cogito é uma visão muito interessante do pensador alemão, em harmonia com a sequência ontológica da fundação das categorias de Peirce, quando se leva em consideração os princípios da *Wissenschaftslehre* de Fichte e da Cosmologia de Peirce.

Importante é assinalar que não parece equivocado dizer que buscar o fundamento do saber na própria razão é partir de um polo privilegiado. De tal privilégio, a partir deste início, a filosofia não poderá se desfazer. Terá ela de se desenhar sob a sombra desta genética assimetria, engendrando, não obstante, filosofias notáveis, como a de Kant. Parece trivial afirmar que os pressupostos de uma filosofia condicionam seu desenvolvimento e suas consequências teóricas. Todavia, muitas vezes há pressupostos tácitos que não aparecem na *letra*, mas se encontram no *espírito* de um pensamento. Por esta razão, nem sempre é explícito o ponto de partida de uma filosofia – no mais das vezes ela se inicia simplesmente, fazendo-se a partir de uma questão ou conduzindo-se para ela. Seu edifício irá definindo seu espaço interno no qual se moverá o pensamento; suas janelas mais ou menos abertas deixarão adentrar uma luz externa com a qual interagirá ou, muitas vezes, fechar-se-ão na introspecção de um sistema que tudo funda, a partir do qual toda forma da exterioridade já estará dada. Mas o que é que efetivamente condiciona a *escolha* de um início? A contingência de um problema ou interferirá nesta escolha algo de que não se tem prova objetiva, mas que bastará aos *sábios*, deixando insatisfeitos os *experts*[29]?

2 A Influência de Schelling

Como já afirmado anteriormente, dizer de uma unidade como ponto de partida de uma filosofia é supor que tal início se dá por uma experiência de liberdade, por uma dissolução da individualidade em um todo, pela despersonalização devida à ausência radical da alteridade e da condicionalidade do espaço-tempo[30]. Esta experiência pode se dar por uma comunhão entre interioridade e exterioridade de tal modo que não se tenha consciência mais de seus limites ou fronteiras. Plena de si mesma,

---

[29] Verifique-se a epígrafe no início deste capítulo.

[30] Deixe-me esclarecer que essa unidade não é a unidade transcendental kantiana, necessária para a possibilidade de toda síntese. Uma unidade epistemológica também é considerada na filosofia de Peirce, mas sua unidade lógica é justificada por seu *Sinequismo* e constitui a categoria de terceiridade. A unidade mencionada aqui é característica da primeiridade e, em termos peircianos, expressa um *continuum* de possibilidades livres, não o *continuum* da lei.

tal qualidade de sentimento [*quality of feeling*], não obstante um complexo de qualidades, é experienciada como uma totalidade, um todo, um *continuum* sem partes, um genuíno *qualissigno* [*qualisign*]. É evidente para os estudiosos que aqui se descreve a típica experiência sob a categoria da primeiridade [*firstness*] na filosofia de Peirce. Mas por que a unidade deve se confinar a este amálgama sujeito-objeto, onde ambos estão em uma relação de *identidade*, utilizando-se aqui de um termo de Schelling? Não poderia tal unidade prescindir do mundo ou, mais precisamente, de suas qualidades? Convoque-se uma vez mais Fichte, recordando-se que o primeiro princípio de sua *Wissenschafslehre* configura-se na autoidentidade do eu, não de um eu determinado por uma autoconsciência, mas pela incondicionalidade atemporal de um *continuum* vazio de mundo, cujo único predicado é apenas si mesmo, como na expressão A = A em que sujeito e predicado se indiferenciam. Pura introspeção da intuição intelectual, segundo Fichte tal sujeito absoluto é fundamento último de toda existência e todo saber. Seu próximo passo, configurado no segundo princípio de sua Doutrina da Ciência, será da ordem da determinação de um *eu* que adentra a temporalidade agindo sobre o mundo e o colocando na consciência enquanto mera reação. O infinito absoluto do *eu* será agora um *eu* limitado pela presença da alteridade, malgrado subjaza sempre, como fundamento, a absolutez originária da autoidentidade.

Aqui, todo o fundamento da filosofia prescinde radicalmente do mundo – ele aparecerá como mero *segundo*, coadjuvante de uma espécie de tragédia: a perda da absolutez que deve ser de algum modo resgatada na existência pela superação da alteridade limitadora. Nesta superação tem papel relevante o saber – representar o outro é representar sua conduta e dela se apropriar. A razão medeia e toma posse do que limita a liberdade, objetivando superá-la. A Natureza se põe como mero obstáculo a ser vencido pela vontade e pela razão.

É interessante recordar também esta distinção de gênese entre as filosofias de Fichte e Schelling. Em Schelling, algo muito próximo à experiência de primeiridade se configura em seu conceito de *intuição estética*. Há um todo, uma absolutez,

dada na experiência de contemplação da Natureza, tal qual se pode encontrar em Peirce, a propósito, seu admirador confesso[31].

No Schelling maduro, já liberto da influência do subjetivismo de Fichte, desenha-se, também, uma filosofia realista, livre do polo constituidor do sujeito kantiano. A unidade genética da experiência estética diante da Natureza assume em Schelling significado vital. Por aí se iniciará sua filosofia e nela não caberá mais o mecanicismo nem o determinismo, herdados de Kant e do racionalismo iluminista.

Poder-se-ia dizer que há nas mãos de cada autor um leme para conduzir o pensamento a direções diversas. Creio que as escolhas dependem do que para ele terá mais valor: o que advém proeminentemente de sua *sensibilidade* ou de sua *razão*. É verdade que poucos autores estarão aptos a desenhar uma filosofia que parta de uma experiência de unidade – deve-se antes perguntar: mesmo que ela seja para ele valiosa, como dela se engendrará uma filosofia? Como dela se chegará ao saber? A uma ética? Como, do que é em princípio indizível, se chega ao que pode ser dito? Aliás, não deveria tal filosofia dar conta de por que aquele princípio é indizível e, de fato, em que linguagem ele não o é?

Parece-me que há um risco de se perder pelo caminho. Seja porque não parece fácil lidar com aquele início, dando-lhe o *continuum* de uma filosofia, seja porque, não obstante se parta do universo do sentimento, pode-se ser conduzido a uma filosofia sedutora por sua linguagem literária, mas inapta para apresentar uma desejável precisão de conceitos e desgarrar-se de um psicologismo que aparece como tábua de salvação para um sistema de ideias nem sempre consistente em sua estruturação lógica.

---

[31] Há uma brevidade de menções à relação entre Peirce e Schelling, ainda que invariavelmente presente entre os comentaristas da obra peirciana. Faz-se exceção, contudo, a trecho de uma carta a William James, onde o autor assume nitidamente sua afinidade com o pensamento de Schelling: “Meus pontos de vista foram provavelmente influenciados por Schelling – por todos os estágios de Schelling, mas especialmente pela *Philosophie der Natur*. Considero Schelling grandioso; e uma coisa que nele admiro é sua liberdade dos entraves de um sistema e seu descompromisso com qualquer posição anterior. Nisto ele é como um homem científico. Se você denominasse minha filosofia de um shellinguianismo transformado à luz da moderna física eu não me ofenderia” (Carta a W. James de 28 de janeiro de 1894, in BARTON (1935), v. 2, p. 415-416).

Em Schelling, o início pela intuição estética não é tácito, é explícito[32]. Nele está a identidade primária com o Absoluto, a possibilidade de transcendência da finitude revelada como experiência. A Natureza se mostra como obra de arte em que o Absoluto aparece como *fenômeno*, expressando sua liberdade. Evidentemente, como foi dito, o pensamento de Schelling caracterizou uma reação ao *mecanicismo* e ao *necessitarismo*. O belo natural é expressão da liberdade originária do Absoluto, e a Arte, à semelhança da Natureza como obra, será a figuração do infinito no finito. O que sob o ponto de vista lógico tal figuração significa, veremos adiante.

Há então, para Schelling, na experiência estética, um sentido mais forte de *divinização* do que se mostra originariamente poético, constituindo *fundamento* de tudo o que decorre como existência, temporalidade e ciência. Não se encontra em Schelling uma polarização de gênese entre sujeito e objeto. Não é a *existência*, em sua dualidade congênita, o ponto de partida, mas algo que está nela – e nela o espírito identifica o que lhe é semelhante por natureza.

Destaque-se, também, que Schelling concebe *matéria* como *mente exaurida*, tese, a propósito, adotada por Peirce. No *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), encontra-se:

> De fato, matéria nada mais é que mente vista em um equilíbrio de suas atividades. Não há necessidade de demonstrar detalhadamente como, através desta eliminação de todo dualismo, ou toda oposição real entre mente e matéria, esta última é considerada meramente como mente em uma condição de embotamento, ou a primeira, reciprocamente, como matéria meramente em devir.[33]

---

[32] Este é um bom exemplo de terminologia compartilhada entre dois pensadores. Com certeza, intuição não é um termo apropriado na filosofia de Peirce, considerando suas críticas à epistemologia cartesiana. Mas, para estabelecer um diálogo entre ele e Schelling, necessário para entender por que Peirce se declara schellinguiano, tomemos aqui a intuição estética como um qualissigno, pois ambos são definidos na esfera dos sentimentos e da imediatidade. Lembremos que, apesar do uso abundante do conceito de intuição por Kant, esse fato não foi um obstáculo para um intenso diálogo filosófico entre as filosofias peirciana e kantiana.

[33] Schelling, 1978, p. 92.

É importante ressaltar que Peirce declara explicitamente: "A única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, de que matéria é mente esgotada, hábitos inveterados tornando-se leis físicas"[34]. Duas outras passagens mostram claramente a inspiração do conceito peirciano de mente esgotada:

> Principiei por mostrar que o tiquismo deve dar origem a uma cosmologia evolucionária, da qual as regularidades da natureza são consideradas como produtos do crescimento e de um idealismo ao estilo de Schelling, que defende que a matéria seria mente especializada e parcialmente morta.[35]

> Cuidadosamente registrei minha oposição a toda filosofia que nega a realidade do Absoluto, e afirmei que a única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo, em que a matéria é mente esgotada. Isso equivale a dizer que eu sou de algum modo *schellingiano*.[36]

Crítico de Espinosa, Schelling não pode aceitar um panteísmo em que, na passagem do mundo interior para a constituição do mundo exterior, o Absoluto apareça submisso a todas as constrições da existência e à determinação inexorável da necessidade. Sua liberdade deve ser preservada e ela é a razão do *diverso*, da *multiplicidade*, do *vital* que repugna a causalidade, do *organismo* que, antes, se estrutura mais em correlações do que em mecanismos do tipo lógico antecedente-consequente. Por isto, para ele, a causalidade estrita não passa de um reducionismo, uma exigência de um entendimento que não se aventura para o que, malgrado apresentar-se sob alguma ordem, mostra graus de liberdade que caracterizam as singularidades da existência. Além disso, de acordo com Schelling, experimentar a liberdade é querer levá-la a todos os lugares frequentados pela filosofia: "Apenas quem saboreou a liberdade pode sentir o desejo de tornar tudo semelhante a ela, e dela fazer participar todo o Universo"[37]. Assim, Schelling evidencia-se ser fiel ao que

---

[34] *CP* 6.25.
[35] *CP* 6.102.
[36] *CP* 6.605, grifo meu.
[37] Schelling, 1992, §351, p. 25.

aparece[38], não obstante ele não proceda, deste ponto de partida, à construção de um sistema consistentemente edificado, e tampouco, como se sabe, disponha de repertório lógico e clareza de linguagem para fazê-lo. Contudo, *insights* de alta potência criativa advêm de sua filosofia e parece-me que a história pouco reconheceu esta sua qualidade, talvez influenciada além da conta pela crítica de Hegel à sua obra.

A nossa suposição neste trabalho é a de que uma *hipótese de simetria*, em outras palavras, a concepção de teorias com uma estrutura de simetria lógica entre mundos subjetivo e objetivo na filosofia de Peirce decorre de influências de trabalhos de Emerson[39], entre outros, e de uma inspiração advinda da leitura da obra de Schelling. A favor desta hipótese colocam-se a semelhança constitutiva entre *intuição estética* em Schelling e a *experiência de primeiridade* em Peirce[40], a par do Idealismo Objetivo de Peirce basear-se, em seus fundamentos, no Idealismo de Schelling, mormente quanto à sua consideração da matéria enquanto mente exaurida [*effete mind*], conforme atrás mencionado.

O início pela *unidade* evidentemente não pode ser imposto por uma regra. Parece-me ainda plausível dizer que tal início se dá por uma escolha que depende do espírito de cada autor e, também, deve-se frisar, dos problemas que a filosofia a ser construída se proporá a resolver. É verdade, decerto, que o desenvolver de uma filosofia por vezes se depara com problemas de que antecedentemente não se dava conta. Mas, em princípio, é importante considerar que problemas de *gênese* são objeto de poucos sistemas filosóficos.

O início por uma unidade de natureza poética requer uma alma poética. Um princípio de unidade, a saber, uma unidade originária que somente pode ser dada independentemente de modelos teóricos, como pura experiência não de reação diante

---

[38] Observo que, na Fenomenologia de Peirce, uma maneira poética de ver o mundo em sua primeiridade é muito importante para perceber o que é frequentemente desprezado por uma relação extremamente mediada e racional com os fenômenos.

[39] EMERSON, Ralph W. *Selected Essays, Lectures and Poems*. New York: Classical Books International, 2010.

[40] AA I, 2 266 (Fichte, 1964).

da alteridade, nem de mediação do pensamento judicativo, mas de natureza estética. Neste ponto, justo neste ponto, Schelling, a meu ver, parece penetrar no espírito de Peirce.

3 A Unidade como Ponto de Partida na Filosofia de Peirce

Iniciando a classificação das ciências pela Matemática, poder-se-ia esperar de um lógico, químico e físico a concepção de um sistema filosófico extremadamente racionalista, voltado exclusivamente para uma teoria da racionalidade em geral e uma teoria da ciência em particular. Não obstante, há que se reconhecer que a filosofia de Peirce tem um perfil fortemente voltado à epistemologia, mas certamente distante de uma racionalidade baseada quase exclusivamente na figura da dedução. Neste aspecto, seu ponto mais original é, sem dúvida, sua teoria da Abdução, como um estágio necessário e genético da investigação, pelo qual sistemas considerados racionalistas passaram à margem ou sequer o mencionaram. É interessante colocar a questão: teria a teoria da Abdução algum vínculo com aquela unidade primária que preconizei ser um fundamento poético da filosofia de Peirce?

Deixando por ora esta questão sem resposta, cabe observar que neste ponto original da Lógica de Peirce aparece um traço marcante de sua filosofia, a intenção de responder a questões de gênese, ou seja, sobre uma *arqueologia* não apenas do saber, mas, também, dos *objetos* do saber. Sua filosofia desenha-se como fundamentalmente *genética*, também e a propósito, conforme preconizava Schelling[41], como forma de se evitar todo e qualquer dogmatismo.

Na Fenomenologia, Peirce poderia ter concebido sua categoria da primeiridade apenas como suporte para seu indeterminismo epistemológico, fortemente associado à sua teoria metafísica do Acaso [*Tychism*]. Entretanto, parece-me, ele precisava ir mais longe. Mais que uma categoria da espontaneidade, do desvio em relação à lei, da diversidade e multiplicidade presentes nos fenômenos, a primeiridade abriga genuinamente as ideias clássicas de liberdade e incondicionalidade,

---

[41] Schelling, 1988, p. 30.

mercê de seu duplo viés de um aparecer tanto pelo lado *interno* quanto pelo *externo* ao espírito. E o grande predicado da *unidade* é ser *interior*[42], essencialmente. Mas, ao se afirmar isto e, ao mesmo tempo, saber que a experiência que tipifica a primeiridade em seu estado puro é de indiferenciação entre sujeito e objeto, deve-se conjecturar que aquela unidade indiferencia duas interioridades, tornando sua natureza essencialmente eidética.

A dissolução da consciência de si naquela experiência é, simultaneamente, a perda da noção de exterioridade e, portanto, tudo é experienciado como puramente interior. Não mais, decerto, como uma interioridade confinada em um sujeito, mas interioridade como substrato de uma unidade, de um *continuum* de natureza eidética. Poder-se-ia dizer: haveria um amálgama entre a interioridade *subjetiva* e a interioridade *objetiva* da Natureza e, nesta experiência, toda temporalidade se esvai, toda descontinuidade é subvertida, toda dicotomia entre objeto e representação se desfaz. Não a *solidão* da autoidentidade vazia da intuição intelectual de Fichte, mas a *comunhão* dada na experiência estética de Schelling.

Primeiridade caracteriza a absoluta liberdade do espírito, livre das constrições da existência. Dir-se-ia, agora, que tal liberdade encerra em si um *continuum* de possibilidades de onde se engendrarão *existências* possíveis[43]. A contemplação assume *status* de ponto de partida pleno de um intenso significado potencial, geneticamente silencioso. A partir desta experiência, todavia, um caminho alternativo pode ser tomado: afirmar que tal unidade não é mais do que um conjunto de qualidades que somente podem ser fundadas no espírito e, portanto, teria origem tão somente nele. Novamente aqui se adotaria uma postura subjetivista, constituidora, onde não caberá *hipótese de simetria*: somente o espírito engendra e é genético e as qualidades nele presentes não têm origem na Natureza, mas nele mesmo. Evidentemente, nenhuma regra impõe que se adote esta ou outra postura. Depende uma vez mais do que se quer de uma filosofia; depende, novamente, diria, de uma postura realista ou

---

[42] *CP* 6.231 e 6.236.

[43] A propósito, isso é o que aparece na cosmogênese de Peirce – veja, por exemplo, *NEM* IV, p. 133-140.

nominalista diante do mundo. De cada uma delas, penso, decorrerão sistemas filosóficos distintos.

Supor que as formas da ciência sejam dadas pela razão diante de fenômenos amorfos traduz uma postura filosófica semelhante, parece-me, a supor que a beleza e o encanto da experiência estética têm origem tão somente no espírito. Em Hegel, recorde-se, por exemplo, que o belo só adquire sua altura espiritual quando *obra de arte*, jamais enquanto *belo natural*. Jamais a experiência estética constitui, para ele, uma *comunhão* tradutora de uma *identidade* que comportaria, nos termos adotados aqui, uma *hipótese de simetria*. A noite em que *todos os gatos são pardos* somente assim aparece para os que, valorizando a determinação, parecem desdenhar o fato de que esta advém da indeterminação na qual ela está inscrita como livre possibilidade.

É interessante, então, se constatar que o realismo, nos termos de Peirce, aquele de teor escolástico lapidado posteriormente pelo Sinequismo [*Synechism*], aparece tacitamente como uma escolha e mesmo, talvez, como uma espécie de sentimento de mundo. À luz desta escolha realista, aquela unidade de sentimento é uma *qualeconsciência*, ou, semioticamente, um *qualissigno*. Mas por que, como disse, Peirce precisaria destes conceitos? Não bastaria, como vimos, confinar a primeiridade ao reconhecimento das assimetrias da Natureza e de nossa congênita tendência ao erro, no nível fenomenológico, e ao Acaso, no plano metafísico? Não seriam estas admissões suficientes para solucionar sistemicamente seu *indeterminismo*, seja ele epistemológico expresso em seu Falibilismo, seja também o ontológico, a saber, sua doutrina do Tiquismo? À luz de uma epistemologia puramente racionalista talvez a unidade do qualissigno pudesse ser dispensada, e a *qualeconsciência* não necessitaria ser um objeto filosófico, e lidar com esta *incômoda vagueza* das meras possibilidades encerradas no *continuum* da unidade poderia ser logicamente evitada. Parece-me, contudo, que esta unidade tem uma importância cabal no sistema de Peirce. De um lado, seu conceito é axial para sua teoria da Abdução. Por outro lado, ela é uma espécie de fulcro para a cosmologia do autor. Além destes aspectos, em nossa hipótese, ela é *poética* por natureza.

Evidentemente, não cabe, no espaço deste pequeno capítulo, o desenvolvimento de uma teoria da arte ou do belo, não obstante elas sejam, parece-me claro, extraíveis do sistema filosófico de Peirce, a par de sua teoria do Admirável. Contudo, talvez nos baste aqui afirmar que a linguagem poética se caracteriza por uma desconstrução da linguagem lógica que, por sua natureza própria, busca uma univocidade de sentido com seus objetos, mantendo com eles uma relação de alteridade. A poesia, a exemplo da Matemática, constrói mundos possíveis, a partir, justamente, da ausência de dualidade, de alteridade, entre sua linguagem e seus objetos.

Se admitirmos que a consciência poética, o estado espiritual primário à criação, caracteriza-se por um descompromisso com teorias que previamente estabelecem critérios de relevância formais para a apreensão seletiva dos fenômenos, deve-se supor que aquela unidade originária é poética por natureza porque encerra em sua indeterminação possibilidades de existência e *um dizer* a ser construído de sua própria inefabilidade. Inversamente, quando se parte do discurso intencionalmente cognitivo para o poético, faz-se necessária a desconstrução da linguagem lógica, mediativa, para a posterior conquista da linguagem poética.

Ela, a unidade originária, assim, já é *in natura* poética. E aqui *poesia*, *unidade poética*, e tudo o que é da natureza da arte, está associado logicamente, como foi dito, ao universo das *possibilidades*. Se a unidade originária é expressão de *liberdade*, de ser *primeiro*, então ela nada tem a ver com quaisquer condicionalidades que poderiam ser advindas da *necessidade* lógica. Se há algum encanto na unidade da primeiridade, um encanto pleno de atemporalidade da natureza da poesia, Peirce extrai desta experiência não um significado associado ao prazer sensível que ela possa eventualmente proporcionar, refutando teorias estéticas que confinam aquela experiência às sensações de dor e prazer[44]. Há muito mais para ele nesta experiência, e esta afirmação legitima-se em face do monumento teórico que ele constrói celebrando seu *sentimento de mundo* com uma admirável *construção filosófica de mundo*.

---

[44] *CP* 5.112 e 5.552.

Qual o sentido filosófico que irá dar Peirce a tal experiência ao mencioná-la como detentora das qualidades que são primeiras, de uma talidade [*suchness*] inapta a integrar classes, generalidades, universais ou leis, justamente aquilo que interessaria à ciência? Que interesse teria este algo primeiro senão *poético* em sua natureza? Todavia, parece-me que Peirce tenta mostrar que toda a construção teórica de sua filosofia guardará um compromisso com esta unidade. A *hipótese* realista de *simetria* estará mantida, numa espécie de fidelidade a um amor de gênese. Amar o encanto da experiência estética diante da Natureza e conceber este amor transitivo, ou seja, com o sentimento de certeza de que o encanto não advém de si mesmo; ele estaria além de um autoamor fundado num polo que pretensamente se atribui o poder de tudo constituir. Mas esta experiência irá revelar que a alteridade deverá nascer da unidade, juntamente com a necessidade de com ela estabelecer um diálogo, *simétrico em sua forma*, que requererá uma semiótica para consumá-lo.

4 O Sistema Teórico

Para os propósitos deste texto, não cabe aqui apresentar uma exaustiva classificação das ciências para Peirce, mas apenas valer-se de uma classificação macroscópica que hierarquiza a Filosofia com respeito à Matemática e às Ciências Especiais. Assim, basta apenas considerar a tríade Matemática, Filosofia – esta constituída pela Fenomenologia, Ciências Normativas (Estética, Ética e Lógica ou Semiótica) e Metafísica – e Ciências Especiais[45].

4.1 A Matemática

A Matemática aparece no sistema das ciências como a primeira delas, o que muitas vezes embaraça o entendimento da hierarquia estabelecida entre esta ciência e a Fenomenologia. Como a Matemática pode ser originária para a Fenomenologia,

---

[45] Evidentemente, esta classificação é bastante mais minuciosa e para ela pode-se recomendar, por exemplo, o excelente trabalho de Parker (2003).

uma ciência sem afirmações categóricas e apenas inventariante das aparências? De fato, a Matemática será uma ciência das formas criadas na interioridade humana, onde a percepção da generalidade será essencialmente adestrada. Aqui, tanto a geometria como a álgebra e mesmo a aritmética irão lidar com estruturas de ordem, criadas independentemente de quaisquer realidades.

A tentação transcendental parece sempre rondar a reflexão sobre a natureza da Matemática, conduzindo o pensador a uma espécie de acordo, senão explícito, ao menos tácito com Kant. Peirce, contudo, recusa o transcendentalismo da Matemática, considerando-a uma ciência que, embora não seja *empírica*, depende de *experimentação* heurística sobre signos, em face de seu descompromisso com a fatualidade de qualquer mundo que possa aparecer à razão.

Malgrado recuse o fundamento *a priori* de todo conhecimento, Peirce não se exime de reconhecer a relevância do conceito de esquema de Kant, ao qual está fortemente associada sua ideia de diagrama[46]. Esquema transcendental em Kant reúne características de síntese do tempo, exercendo mediação entre as categorias e os fenômenos, trazendo em si uma natureza sensível e intelectual[47].

À luz do que sugere Kant em seu esquematismo, parece-me que este enfoque do diagrama como uma imagem do tempo em que, de fato, o tempo está ausente para a consciência e, por esta razão, ela pode pensar de modo sintético todos os predicados expostos em uma unidade à visão, é um passo importante para entender a importância heurística desta unidade, mormente como apoio às estruturas diagramáticas das hipóteses na etapa abdutiva da investigação.

De outro lado, é bastante interessante, também, ter-se consciência de que em uma ciência como a Matemática, e, certamente, assim será em todas as ciências especiais que dela se valem, há uma importante *atemporalidade* do pensamento presente nos processos heurísticos, proporcionada pelos diagramas ou ícones gerais de relações. O relacionamento do signo icônico com os processos criativos, por vezes tão

---

[46] *CP* 3.560.

[47] Kant, 1978, A 138-141/B 177-180; A 145/B 184.

comentado, se deve, parece-me, a esta espécie de paralisia do tempo para a consciência. Poder-se-ia, então, dizer que se os diagramas são fundamentais para operações heurísticas e certamente para a estruturação do argumento abdutivo, na forma em que da Abdução se extrai dedutivamente consequências, pode-se afirmar que sob o ambiente da terceiridade [*thirdness*], o estado de consciência sob a primeiridade é fundamental. Aqui, na Matemática, aparece, então, a razão contemplando a si mesma, criando novas possibilidades de mundo. Esta visão da Matemática parece-me aproximá-la da poesia e mais genericamente da Arte. Não é esta também uma construtora de mundos e por isto mesmo totalmente icônica, na medida mesma em que independe de quaisquer realidades para que assuma a possibilidade de significar? Ambas, poder-se-ia dizer, têm seu objeto interno a seus respectivos discursos; ele é construído à medida em que a Matemática e a Arte se fazem como linguagens. E aqui um caminho novo se antevê para a análise da arte enquanto objeto semiótico, embora no espaço deste capítulo não se possa aprofundar este ponto.

Voltemos, então, a outra questão interessante: como aquele modo de operar da Matemática pode condicionar a pesquisa fenomenológica? Não é a Fenomenologia, cognominada também por Peirce, como se sabe, de Faneroscopia, aquela ciência que quase ingenuamente faz apenas um inventário de aparências sem pretender afirmações verdadeiras? Afinal ela tem por missão o estudo dos fenômenos em sua primeiridade e porque ela dependeria da Matemática? Vejamos em linhas gerais, então, como Peirce desenhou sua Fenomenologia.

4.2 A Fenomenologia e a Genética Simetria Categorial: As Raízes de uma Teoria do Mundo

Que quesitos são requeridos para a prática desta ciência denominada Fenomenologia por Peirce? Vejamos as palavras do autor:

> As faculdades que devemos nos esforçar por reunir para este trabalho são três. A primeira e principal é aquela rara faculdade, a faculdade de ver o que está diante dos olhos, tal como se

> apresenta sem qualquer interpretação [...]. Esta é a faculdade do artista que vê, por exemplo, as cores aparentes da natureza como elas se apresentam [...]. A segunda faculdade de que devemos nos munir é a de discriminação resoluta que se fixa como um bulldog sobre um aspecto específico que estejamos estudando, seguindo-o onde quer que ele possa se esconder e detectando-o sob todos os seus disfarces. A terceira faculdade de que necessitamos é o poder generalizador do matemático, que produz a fórmula abstrata que compreende a essência mesma da característica sob exame, purificada de todos os acessórios, estranhos e irrelevantes.[48]

Peirce convoca o olhar do artista para que se abram os olhos e simplesmente se vejam as coisas tal como elas se apresentam, despindo a mente de toda forma de mediação conceitual que, certamente, colocariam aquelas coisas sob um quadro cognitivo temporal. Aqui, a unidade não é a forma lógica do juízo, mas uma espécie de fusão entre qualidades e sentimento constituindo qualidades de sentimento presentes em um sujeito despersonalizado como tal.

A Matemática partilha com a Fenomenologia a arte de *contemplar*, em que na Arte ela é *desinteressada*, como já bem havia observado Kant[49]. Todavia, na Matemática, conforme se conceituou, a contemplação é o recurso heurístico de operação sobre diagramas e, portanto, *comprometida* com a solução de um problema. Em ambas a temporalidade está ausente: seja na Fenomenologia pela totalidade das qualidades presentes no fenômeno e a ausência de mediação, seja na Matemática pela presença simultânea dos predicados de uma relação possível.

Requer-se, também, como segunda exigência para a prática da Fenomenologia, a atenção para algum aspecto privilegiado do fenômeno, decerto aquilo que se apresenta notável em seu modo de aparecer. Inicia-se nesta operação perceptiva uma separação das qualidades, algo que insistirá contra a consciência para seu reconhecimento. Certamente também este quesito de atenção a pontos notáveis deve ser uma característica das operações no interior da Matemática.

---

[48] *CP* 5.42.

[49] Kant, 1952, §210-20.

Por fim, Peirce recomenda que se tenha a capacidade de generalização do matemático, decerto porque nesta ciência da Fenomenologia se constituirão, como se sabe, as suas três categorias, e cada uma delas é a designação de uma classe generalizada de fenômenos. Talvez, aqui, a Matemática incida mais decisivamente na *prática* da Fenomenologia. Mas observe-se que tal incidência não se dá propriamente como ciência, mas como *habilidade e adestramento*. Constituir classes é propriamente dita a tarefa da Fenomenologia, e é nesta tarefa que aquela habilidade matemática surge como apoio à observação de semelhanças e na generalização aceitável pela razão. Contudo, é preciso frisar a independência da Fenomenologia em relação à Lógica, e isto porque se trata de um mero inventário de fenômenos, não um sistema de afirmações categóricas a respeito dos dados da experiência.

Parece-me também importante realçar que Peirce busca ampliar o conceito de experiência dentro da Fenomenologia, considerando não apenas aquilo que afeta nossos sentidos dando-nos uma consciência de exterioridade, mas, também, introduzindo a ideia de uma experiência interna, onde os objetos podem ser igualmente inventariados. Assim, as categorias tornam-se homogêneas no sentido de caracterizarem experiências externas e internas, não obstante, é preciso frisar, que esta consideração é uma distinção, não uma separação. A primeiridade será a categoria das qualidades de sentimento no seu aspecto interno e da diversidade e variedade observada nos objetos externos. Aqui surge um dos pontos cruciais para o fundamento da poesia oculta no pensamento de Peirce: a unicidade categorial entre diversidade externa e qualidade de sentimento já sugere o fundamento cósmico-metafísico do sentimento. A unidade da qualidade de sentimento retirando a consciência do tempo, criando para ela uma espécie de hiato na temporalidade, uma vez que esta experiência é de pura presentidade, conduz à conjectura sobre um similar hiato no tempo objetivo correspondente à diversidade e assimetria da Natureza, tendo em vista que ambos os fenômenos, sentimento e diversidade, encontram-se sob a mesma categoria.

A duplicidade fenomenológica da categoria da primeiridade, encerrando em si um traço da consciência e um aspecto aparente da Natureza, nomeadamente, sua diversidade, está

impregnada das possibilidades de um diálogo poético, um silencioso diálogo em que há um oceano de signos transitando indiferenciadamente do interior para o exterior, já anunciando também com alegria o fim do dualismo entre espírito e matéria, fazendo daquele oceano um *continuum* cuja substância única é idealidade[50]. Esta correspondência entre diversidade e unidade das qualidades de sentimento anuncia já, também, que aquele *continuum* é heurístico por natureza, fundado na liberdade das possibilidades da experiência estética. Aqui a liberdade da *spieltrieb* de Schiller, autor que tão fortemente marcou Peirce na juventude, exibe-se ostensivamente. Esta correspondência irá prometer uma nova visão da Arte e da natureza metafísica da experiência estética, pontos que, propriamente ditos, não foram desenvolvidos por Peirce. Aqui, novamente, enfatizo que há consequências do conceito de primeiridade muito além das de natureza epistemológica, e afirmo que uma nova teoria da arte surge dela, certamente merecendo mais estudos.

Ainda, mais que isto, coloca-se o problema interessantíssimo de se mostrar que o tempo objetivo realmente encontra-se rompido no presente, assim como na subjetividade há um hiato de tempo na consciência que não experiencia nem a alteridade do mundo, nem o pensamento mediativo, mas apenas qualidades em sua unidade. O que nos importa realçar é que *qualeconsciência* é uma qualidade de sentimento contínua que se indiferencia da consciência em si mesma. Além deste aspecto central de sua caracterização, ela é absolutamente apartada do tempo e, por esta razão, é uma consciência de completa presentidade sem vínculos com o fluir da temporalidade, mercê de sua incondicionalidade; ela não se engendra do passado e, tampouco, intenciona algo para o futuro: "O Agora é um, e apenas um"[51]. Assim sendo, este estado de consciência é um *continuum* de possibilidades; dele não poderá decorrer nada necessário. Ele, então, é sentimento de liberdade indefinida que se dá num hiato interior de tempo. Ora, Peirce irá

---

[50] Reforçando essa ideia, a homogeneidade da primeiridade, incluindo a experiência interna e externa de espontaneidade, fornece um terreno comum em que os signos dialogam livremente em um jogo de devaneio [*play of musement*], a propósito, uma expressão criada por Peirce para destacar esse tipo de experiência, que para ele é essencialmente heurística.

[51] *CP* 6.231.

mostrar que a expressão ontológica deste fenômeno da interioridade é justamente aquele princípio de aleatoriedade na exterioridade, por ele denominado Acaso Absoluto, responsável pela variedade e espontaneidade da Natureza:

> [...] aquele mesmo elemento lógico da experiência, o *quale-elemento* que aparece internamente como unidade, quando visto pelo lado exterior, o é como variedade.[52]

> Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. De fato, acaso nada é senão o aspecto externo daquilo que em si mesmo é sentimento.[53]

A Fenomenologia tal qual concebida por Peirce é uma ciência heurística, da qual muitas conjecturas podem surgir. Do que aparece fenomenologicamente, a saber, em uma esfera experimental onde uma mente cognitiva está envolvida, sugerem-se hipóteses metafísicas. Contudo, Peirce inicia sua filosofia de uma Fenomenologia já comprometida com suas três categorias, acarretando que toda hipótese dela surgida estaria de algum modo pré-formada. Não obstante isso, nenhuma necessidade é imposta nessa pré-formação. Peirce adota as categorias como um tipo de *molde* para toda teoria inspirada pela Fenomenologia associada com uma ciência das formas gerais – isto é, a Matemática. E quando uma teoria tem a realidade como seu objeto, sendo por essa razão *ontológica*, então o que tenho denominado *simetria entre mundos subjetivo e objetivo* é de algum modo legitimado pela filosofia Peirce. Esse procedimento *não necessário* é o fundamento de minha própria conjectura neste capítulo, a saber, que Peirce presta um tributo a um sentimento poético diante de um vasto universo de fenômenos, ao concebê-lo realisticamente com os mesmos direitos lógicos – direitos que filosofias nominalistas apenas reconhecem no âmbito da subjetividade. Considero um bom exemplo desse procedimento peirciano, o qual é puramente abdutivo, a seguinte passagem, onde há uma brilhante conjectura de Peirce sobre uma possível ruptura do *continuum* do tempo justamente no *presente*: “[...] o tempo tem um ponto

---

[52] *CP* 6.236, grifo meu.
[53] *CP* 6.265.

de descontinuidade no presente [...] o passado é rompido do futuro como o é em nossa consciência [...]”[54].

Esta simetria categorial deve se estender também para a segundidade [*secondness*] e para a terceiridade. Assim, a segunda classe de experiência fenomenológica, aquela de reação dos fatos contra a consciência, a experiência de dualidade, introduzindo a consciência de individualidade pela distinção *eu* / *não eu*, tem seu correlato interno no conflito do *eu* passado com a consciência presente. Há uma espécie de *não eu* interno constituído pelo passado vivido que possui a alteridade de um mundo externo, caracterizando, então, fenomenologicamente, estes dois aspectos interno e externo desta experiência.

Deste plano da aparência, engendra Peirce a formulação de uma hipótese metafísica, tal como foi para a primeiridade a hipótese do Acaso. Esta hipótese é a da existência, *locus* da reação e dualidade não somente entre sujeito e objeto, mas também da reação e determinação espaçotemporal recíproca dos objetos do mundo. Assim, afirma o autor:

> Embora em toda experiência direta de reação, um ***ego***, alguma coisa interna, seja um membro do par, atribuímos, ainda, reações a objetos fora de nós. Quando dizemos que uma coisa ***existe*** queremos significar que ela reage sobre outras coisas. Evidencia-se que estamos transferindo para ela nossa experiência direta de reação, ao dizermos que uma coisa ***age*** sobre outra. Esta é nossa hipótese para explicar os fenômenos – hipótese na qual, à semelhança das hipóteses de trabalho de uma investigação científica, podemos crer como não sendo absolutamente verdadeira, mas que é útil por nos tornar aptos a conceber o que ocorre.[55]

De outro lado, a experiência de *pensar mediativo* é para Peirce também fenômeno e seu correlato externo é a aparente e parcial *ordenação* dos fatos do mundo através da qual aquela atividade de mediação parece se apoiar. Daqui irá surgir a hipótese metafísica do realismo[56], a saber, de que aquela

---

[54] *CP* 6.86.
[55] *CP* 7.534, grifos do original.
[56] No entanto, a postura de construir simetrias já é em si mesma realista ou, em outras palavras, é tacitamente a adoção do realismo.

ordenação tem um fundamento real na generalidade das leis da Natureza. Mas, uma filosofia que se pretende genética terá muito a explicar. Qual a origem da unidade da experiência de primeiridade? De onde surge a dualidade da existência? Qual a origem desta aparente ordem do mundo e, mais que isto, qual a origem das leis da Natureza?

4.3 O Tecido da Ontologia

O conceito de realidade de Peirce tem três quesitos principais que o enriquecem sobremaneira. O primeiro deles é o essencial quesito da alteridade, de independência radical do real em relação ao pensamento e a linguagem. O segundo é o reconhecimento de que há generalidade real independente da generalidade da linguagem, ao feitio do realismo escolástico:

> Real é aquilo que possui os atributos que ele possui, independentemente de qualquer pessoa ou grupo de pessoas existentes pensar que ele os possua. Assim, Hamlet não é real, uma vez que sua sanidade depende ou não de Shakespeare tê-lo pensado são.[57]

Na maturidade de sua obra ele aperfeiçoa esse realismo com a lógica dos relativos, através do que Peirce troca a noção de *classe* pela de *sistema*[58] que representará melhor seu realismo não mais de gêneros[59], mas de *continua*. Sua pergunta já não será mais sobre a realidade de classes gerais:

> O continuum é aquilo que a lógica dos relativos mostra ser o verdadeiro universal. Afirmo o verdadeiro universal, pois nenhum realista é tão tolo a ponto de dizer que nenhum universal é uma ficção. Assim, a questão do nominalismo e realismo toma esta forma: são alguns continua reais?[60]

---

[57] *NEM* III 2, p. 881.
[58] Cf. *CP* 1.69.
[59] Um realismo de gêneros não implica conexões lógicas gerais entre eles, conforme facultado por sistemas espaçotemporais contínuos. Portanto, o Sinequismo de Peirce é uma maneira de romper com a possível desconexão entre gêneros, colocando-os também sob possíveis relações gerais.
[60] *NEM* IV, p. 343.

O terceiro quesito é o da inteligibilidade das leis. Evidentemente, a admissão do realismo das leis ou dos *continua* deve possibilitar sua representação e esta possibilidade se dá, tão somente, se houver uma conaturalidade entre pensamento e objeto pensado, conforme afirma Peirce: “[...] o que pensamos não pode, possivelmente, ser de natureza diferente do próprio pensamento”[61]. E “Aquilo que a verdade representa é uma realidade. Esta realidade, sendo cognoscível e compreensível, é da natureza do pensamento”[62].

A admissão desta conaturalidade no plano da razão já tinha, a propósito, o suporte da indiferenciação entre sujeito e objeto na experiência de primeiridade. Tanto esta conaturalidade como a admissão de uma continuidade entre mente e matéria, considerando-se a mente a substância fundamental do Universo, constituem o conteúdo central do Idealismo Objetivo de Peirce. Este idealismo quando mal compreendido, por confundi-lo com um idealismo subjetivo, leva a uma espécie de incompatibilidade com o realismo, pois como a realidade fundada na subjetividade, a exemplo do que apregoam, por exemplo, Berkeley e Fichte, poderia ser considerada independente do sujeito do pensamento e da linguagem? Entretanto, aqui, o realismo e o idealismo de Peirce são doutrinas que se imbricam e complementam. Um bom projeto de filosofia deve cuidar para que uma doutrina que resolva determinados problemas não crie arestas com outras teorias dentro do mesmo sistema. Sob este ponto de vista, Peirce foi um cuidadoso projetista.

Entretanto, cabe ainda acentuar que o Idealismo tem seu mais forte suporte originado de uma pergunta sobre qual a origem das leis da Natureza. Após contestar doutrinas e filosofias necessitaristas[63] que admitem um determinismo sem fundamento lógico, Peirce argumenta[64] que a explicação para aquela origem só pode ser evolucionária e que as leis devem ser resultado de um processo evolucionário e que tal processo ainda se encontra em curso. Esta explicação, de sua vez, enseja outra:

---

[61] *CP* 6.339.
[62] *CP* 8.153.
[63] *CP* 6.39; 6.48; 1.144.
[64] *CP* 7.514-515.

se há um processo de evolução, ele deve se dar segundo um princípio na forma de uma lei que pode se desenvolver a si mesma. Prosseguindo na argumentação, Peirce afirma que esta lei deve ser uma tendência à generalização, uma tendência generalizadora e que tal tendência é a grande lei da mente, a lei de associação e de aquisição de hábitos.

Ora, afirmar que a Natureza tem a tendência à aquisição de hábitos é reafirmar o substrato mental, de idealidade, que permeia a realidade. Em verdade, esta argumentação imbrica-se harmoniosamente com a teoria de que matéria é mente exaurida e com o predicado de inteligibilidade dos processos naturais, a saber, a conaturalidade entre estes processos e os processos de raciocínio. A alegria poética da primeiridade em que a consciência transita, anônima para si mesma, no universo das qualidades, na pura idealidade, está agora estendida ao plano lógico, como garantia de que os mundos interno e externo não são estranhos entre si. Abrem-se as portas para um comércio de signos e a Semiótica terá de ser suficientemente potente para dar conta dele[65].

Excluída a Matemática, que é uma ciência independente do mundo empírico, parece-me que nenhum pensador original constrói primeiro um arcabouço teórico cuja dimensão ele não sabe qual deverá ser, que perguntas deverá responder, assim como um pescador não pode prever o tamanho da malha de sua rede sem antes considerar que tipo de peixes quer apanhar. A propósito, o rastreamento histórico dos caminhos seguidos pelo pensador na construção de sua filosofia mostra que ele avança a problemas de ponta e retorna a teorias de base para dotá-las de potência suficiente para solucionar aqueles problemas. Retomando a questão da matéria e da mente e sua matriz comum, a idealidade, toquemos uma vez mais na teoria do Sinequismo. Esta teoria vem para dar suporte ao Idealismo

---

[65] Na verdade, esse *poder* semiótico pode ser entendido como uma estrutura lógica capaz de lidar com o realismo-idealismo de Peirce. Sua consideração de um *objeto dinâmico* dentro da semiótica é o reconhecimento de um mundo independente em relação ao universo de signos humanos que compõem pensamento e linguagem. O objeto dinâmico de Peirce é, de fato, um conceito realista que, além de sua função semiótica adequada, desempenha um papel importante contra a redução nominalista do objeto à mera referência da linguagem.

Objetivo, afirmando a continuidade entre matéria e mente. É preciso perceber que esta continuidade se dá entre um contínuo (mente) e um descontínuo (matéria). Ora, isto só será possível se a matéria estiver sob um sistema de relações em que sua conduta apareça como relações lógicas que irão torná-la logicamente representável. Isto irá requerer um contínuo do tempo com seu hiato no presente, por onde é possível a atuação do princípio de Acaso[66]. O tempo, a exemplo de qualquer contínuo real, encontra-se sob evolução e não é um contínuo perfeito, tendo, portanto, esse ponto de descontinuidade no presente[67].

A possibilidade do saber e da representação depende do contínuo das leis. Este é um dos pontos cruciais da *necessidade* do realismo. Um mundo sem leis, a saber, sem um sistema de relações que permitam que os individuais sejam representados, não é cognoscível. Veja-se que uma vez introduzido o pensamento mediativo como um fenômeno, ele requer uma explicação real de sua possibilidade, como qualquer outra das aparências inventariadas pela Fenomenologia. E sua possibilidade apoia-se na realidade das leis. Este parece ser o maior equívoco do nominalismo: supor a possibilidade de se pensar coisas singulares impondo-lhes relações gerais de gênese na linguagem. Ora, a ausência de relações gerais caracteriza um estado de coisas de liberdade absoluta, a atuação exclusiva do Acaso absoluto sobre as coisas, ou, em outras palavras, um estado de caos. Mas, evidentemente "Caos é puro nada"[68], e este *nada* significa a impossibilidade de qualquer terceiridade.

A intenção tácita em constituir uma filosofia genética faz Peirce dar extrema importância ao evolucionismo, a ponto de adotá-lo de forma radical: "É duvidoso se é possível qualquer outra posição filosófica consistente que não a evolucionista"[69]. A derivação das leis a partir do Acaso e a necessidade de se explicar a convivência entre um princípio de ordem e outro de liberdade – responsáveis por dois modos de ser dos fenômenos – se dá sob

---

[66] O acaso não pode ser dependente da continuidade do tempo, pois seus eventos não estão ligados nem ao passado nem ao futuro.

[67] Cf. *CP* 6.86.

[68] *CP* 5.431.

[69] *NEM* IV, p. 140.

um vetor evolucionário. Aqui já está preparado o terreno para a cosmologia, onde Peirce construirá uma teoria explicativa do surgimento das categorias. Nela ele reconstrói a origem da primeiridade e sua passagem para a segundidade, impossível de exposição mesmo abreviada aqui[70]. A passagem desta para a terceiridade já tinha o arcabouço explicativo da tendência do mundo à aquisição de hábitos, dentro do tecido de idealidade que é fundado na primeiridade. O que interessa-me acentuar é que Peirce, na cosmogênese, evidencia que aquela unidade original que configura, sob o ponto de vista cósmico, a primeiridade, é de natureza metafísica. Dela, assim como se tem um eco silencioso da liberdade originária por meio do Acaso, se tem remanescentes as qualidades do mundo experienciadas como qualidades de sentimento, experienciadas fora da temporalidade. Aqui, parece-me que Peirce recupera por um outro viés o sentimento de nostalgia que se encontra na experiência estética em Schelling. Há uma espécie de retorno sem tempo a um princípio de onde tudo nasce. Esta é o fundamento poético mais profundo na filosofia de Peirce. Nele tudo se inicia, dele a dualidade é gerada, nele a síntese da razão tem suporte.

Contudo, é preciso garantir uma força evolutiva que saindo daquela unidade primeira ponha em movimento o mundo e que tenha o mesmo encanto poético do início. E Peirce irá encontrá-la na doutrina do *Agapismo*, o Amor Evolutivo[71], que será a força *mater* da evolução, reunindo-se a dois outros princípios e constituindo a tríade Tiquismo [*Tychism*], Anancismo [*Anancism*] e Agapismo [*Agapism*][72], associados nesta ordem às três categorias. Reserva-se assim, ao Agapismo, uma vinculação à terceiridade que, lembremos, cumpre um papel mediador, generalizador e redutor da força bruta do particular à unidade de um *continuum* cósmico, que indiferencia mundos de natureza interior e exterior. No seu caráter aglutinador e contínuo, o Agapismo não é um princípio que conciliaria oposições de gênese, uma vez que elas, ao contrário, têm uma unidade básica que garante sua conaturalidade, a

---

[70] Em Ibri (2015a) encontra-se uma detalhada exposição da cosmologia de Peirce.

[71] Examine-se o ensaio *Evolutionary Love* (*CP* 6.272-317) publicado em 1893 no *The Monist* (Vol.3, p. 176-200).

[72] *CP* 6.302.

exemplo da unidade ideal-real no interior da filosofia de Schelling: “o amor não pode ter um contrário, mas deve incluir aquilo que lhe é um extremo oposto”[73].

O Agapismo será a doutrina que preconiza haver uma força coagulante das ideias fazendo-as agruparem-se e crescerem por um poder de simpatia. Esta conjectura de Peirce deve-se harmonizar com sua teoria da Abdução. Veja-se como tal conjectura depende semioticamente da própria teoria da Abdução e com ela se harmoniza. Nossa capacidade de levantar hipóteses deve de algum modo ter suporte numa teoria de mundo que, de sua vez, também é uma conjectura metafísica, não obstante distante de uma má metafísica que abdica da experiência. Todavia, este aparente círculo tem, a meu ver, uma razão: as doutrinas são tão imbricadas logicamente que parecem suportarem-se indiferenciada e reciprocamente. O mesmo irá ocorrer entre as teorias epistemológicas e metafísicas. Há uma evidente consistência lógica entre o Falibilismo e o Tiquismo. Ao se reconhecer a liberdade da Natureza como um fenômeno que tem um princípio *mater*, o Acaso, e o consequente desvio em relação às leis, deve-se abdicar de representar no signo aquilo que o objeto não contém, a saber, *precisão* e total determinação de conduta. O Falibilismo vem, de certa forma, apaziguar a ansiedade clássica pelo determinismo epistemológico, retirando um certo peso teológico que sempre acompanhou o conceito de *Verdade*.

Aquele dilema do círculo lógico das teorias deve-se, também, a uma filosofia evolucionária que estabelece uma hierarquia na temporalidade e que coloca a mente humana surgindo muito depois de todo um Universo constituído, fazendo com que a estrutura da Natureza seja condicionante de nossas faculdades. Esta é uma das fortes razões pelas quais a filosofia de Peirce não pode partir de um sujeito transcendental. Deve ela naturalmente surgir deste simples e genético estar no mundo e, se esta relação primária for de amor, deixar dele crescer as teorias.

---

[73] *CP* 6.304.

4.4 As Ciências Normativas

A Estética de Peirce é uma das ciências menos desenvolvidas dentro de seu sistema. Certamente não porque ele se declarava ignorante em Arte[74], pois este nunca foi, em verdade, o objeto da Estética peirciana. Pretendeu ele dar-lhe um papel hierárquico no interior do sistema, fazendo com que dela dependam tanto a Ética quanto a Lógica ou Semiótica. Seu fundamento, parece-me, já estava contido na primária experiência estética de admirabilidade diante da Natureza. Assim, nasce o conceito de Admirável, aquilo que certamente deve *integrar* para a mente não apenas todas as faculdades em uma única unidade, mas também os objetos da razão e da conduta. Portanto, ela não é uma ciência do Belo, que nem sempre, a propósito, por de trás de sua aparência, ostenta algo *admirável*. Contudo, o Belo pode ser a ponte para o admirável e aqui, no pequeno espaço deste capítulo, devemos apenas indicar que a arte pode assumir, quando recuperada a natureza metafísica da experiência estética sob a filosofia de Peirce, um encanto especial e um novo universo de significação que transcenderá, certamente, a mera satisfação dos sentidos. A evolução caminha para um *sumum bonum*, um ponto tendencial coagulante da beleza, do bem e da inteligência, que por si já requer uma conduta em que predomina o universal em detrimento do individual. Já o vetor da mente em seu crescimento tendencial à generalização parece trazer um aspecto ético da conduta. Mas, como Ciências Normativas, tanto a Estética como a Ética encerram um *dever-ser* que ao fim e ao cabo, juntamente com a Semiótica, constituem parte do arcabouço teórico da filosofia de Peirce, aquela rede de pescador que apreende os peixes que constituem uma teoria de mundo. A Semiótica, em particular, tão famosa criação de Peirce, não necessitaria ter aquela ênfase na determinação do signo pelo objeto que aparece em muitas expressões da definição de signo[75], se apenas se

---

[74] Cf. *CP* 5.113.

[75] Dentre várias definições de signo, veja-se, por exemplo, em *PW*, p. 80-81, aquela que é caracteristicamente realista: "Eu defino um signo como qualquer coisa que é determinada por alguma outra coisa, denominada seu Objeto e, deste modo, determina um efeito sobre uma pessoa, efeito este que denomino seu Interpretante, tal que este último é, assim, mediatamente determinado pelo Objeto".

prestasse a ser uma filosofia da linguagem ou um instrumento para análise de signos na cultura em geral. Nesta ênfase já aparecem novamente as raízes do realismo, tal como elas já haviam aparecido na Fenomenologia, exigindo-se por fidelidade a esta definição, que efetivamente se trabalhe triadicamente, considerando-se a presença determinantemente realista do objeto e, quando o ambiente de reflexão não for o *real*, que se tenha consciência do objeto como algo construído no interior do signo. Parece-me que o primeiro passo para melhor entender o que é *ficção* é entender o que é *realidade*. A análise da natureza da Arte, a meu ver, deve começar por este ponto e aqui a Semiótica pode trazer uma contribuição muito original.

A complexificação da Semiótica para além da mera representação verbal, superando a tradição logocêntrica da história da filosofia ocidental, evidencia que a concepção de mundo já prenunciada na Fenomenologia por meio da homologia das categorias, dentro do que denominei *hipótese de simetria*, requeria para seu conhecimento uma estrutura teórica dialogante, em que os signos naturais significassem e em que os processos da Natureza pudessem ser representados dialogicamente. Assim, a ciência será não uma *invenção* de teorias, não obstante assim o possa ser na etapa abdutiva da investigação. Ela antes terá por tarefa a *descoberta* de leis. Entre estes dois termos, invenção e descoberta, se encontra a distinção dos pressupostos nominalista e realista.

Dentro das etapas da investigação semiótica, a *abdução*, a *dedução* e a *indução*, a Abdução surge como o argumento detentor de todo o conteúdo novo do saber, e Peirce é enfático ao afirmar que a dedução e a indução não têm potência heurística[76]. É então a Abdução um argumento que sob a primeiridade, no interior da terceiridade, traz todo o conteúdo novo do saber, ou, utilizando-se um termo de Kant, somente ele é *sintético*. A síntese não se encontra mais em um eu constituidor, na transcendentalidade do *eu penso*, mas na liberdade de um puro jogo de conjecturar, de articular novos signos em teorias que, não obstante tenham um alto grau de erraticidade, apresentam um espantoso índice de acerto. Esta capacidade de adivinhação dos caminhos da Natureza faz

---

[76] Examinem-se, por exemplo, *CP* 5.171 e 6.475 e *HP* II, p. 899-900. Ver, também, cap. VI deste livro.

Peirce compará-la à habilidade dos animais em encontrar seus caminhos de sobrevivência, atribuindo ao ser humano a faculdade do instinto: "Nossa capacidade de adivinhação corresponde aos poderes musicais e aeronáuticos dos pássaros; isto é, tal capacidade está para nós como aqueles poderes estão para eles, o mais elevado de nossos poderes simplesmente instintivos"[77].

Peirce, por vezes, permite-se um momento *explícito* de poesia ao dizer que no momento abdutivo o pesquisador deve "sentar-se e ouvir a voz da natureza até que você apreenda sua tonalidade [...] A invenção da hipótese correta requer gênio – um jardim interior de ideias que irá fornecer o verdadeiro pólen para as flores da observação"[78]. Esta apreensão da tonalidade proporciona também dizer que "a mente do homem deve ter sido afinada à verdade das coisas, a fim de descobrir o que ele tem descoberto. Esta é a própria fundação rochosa da verdade lógica".[79] Evidentemente, para um lógico de formação clássica estas afirmações devem soar insólitas. Mas Peirce, partindo daquela unidade estética originária, introduz o valor lógico das qualidades de sentimento, dando-lhe sentido ontológico no interior da categoria da primeiridade. Decorre daí esta valorização da liberdade da mente como heuristicamente fundamental para a descoberta de teorias. E tudo que em Peirce é originário, primeiro, desenvolve-se sob este manto de liberdade próprio de um jogo poético. E este conceito de jogo é fundamental para a compreensão do fundamento poético na filosofia de Peirce.

4.5 O Conceito de Jogo

> Há uma certa ocupação agradável da mente que, por não ter um nome distintivo, concluo não ser tão comumente praticada como o deveria; adotada moderadamente, digamos, alguns cinco ou seis por cento da vida consciente de alguém, talvez durante um passeio, é bastante relaxante para recompensar o tempo dispendido. Uma vez que ela não envolve qualquer propósito senão o de deixar de lado todo propósito sério,

[77] *CP* 7.48.
[78] *N* II, p.222.
[79] *CP* 6.476.

> tenho, algumas vezes me inclinado a considerá-la uma espécie qualificada de sonho; mas para algumas mentes tão desafeitas à vagueza e ao sonho, tal designação seria por demais excruciante. Ela é de fato Puro Jogo. Porém, o Jogo, todos sabemos, é um exercício vivo de nossos poderes. O Puro Jogo não tem regras, exceto esta própria lei de liberdade. Ele sopra para onde quiser.[80]

No conceito de *Puro Jogo* Peirce revela na *letra* de sua obra madura o *espírito* do pensamento do filósofo-poeta alemão Schiller (1759-1805)[81], do qual se imbuiu em sua juventude. Encontra-se na *Educação Estética*[82] a ideia de *jogo*, em que o espírito humano experiencia sua liberdade, seja pelo passeio incondicionado da mente pelas ideias sem qualquer propósito, seja como contemplação estética, exercendo a plenitude de um *impulso lúdico* [*spieltrieb*] que é síntese cabal entre os universos formal e sensível. Seja em Schiller, seja em Schelling ou em Peirce, encontra-se a contemplação na forma de uma experiência marcada pela liberdade[83], em que a mente simplesmente *devaneia* em absoluto estado de primeiridade.

---

[80] *CP* 6.458.

[81] Em *CP* 2.197, Peirce escreve: "Há quarenta e sete anos atrás empreendi uma exposição das Aesthetische Briefe de Schiller a meu caro amigo Horatio Paine. Dispendemos todas as tardes por longos meses sobre elas, dissecando-as em pedaços do modo como nós, jovens, sabíamos fazê-lo. Naqueles dias li vários trabalhos sobre estética; mas, no todo, devo confessar que, como muitos lógicos, aprofundei pouco o assunto [...] E então, estética e lógica pareciam, à primeira vista, pertencerem a universos diferentes. Apenas bem recentemente tornei-me persuadido de que aquela visão era ilusória, e que pelo contrário, a lógica necessita do auxílio da estética". Em 1857, Peirce, então com dezoito anos incompletos, escreveu um pequeno ensaio sobre as Cartas de Schiller, comentando o conceito de jogo (*W* 1, p. 10-12). Na obra publicada de Peirce, a exemplo do que já comentamos com respeito a Schelling, são muito breves e pouco elucidativas as menções a Schiller; contudo, em *PW*, p. 77, encontra-se: "Com relação à palavra 'jogo', o primeiro livro de filosofia que li [...] foi *Aesthetische Briefe* de Schiller, onde ele provocou tamanha impressão em mim a ponto de ter completamente marcado minha própria noção de 'jogo' até hoje".

[82] Schiller, 1967, cartas XIV e XV.

[83] "A contemplação (ou reflexão) é a primeira relação liberal do homem com o mundo que o circunda"; (Schiller, 1990, Carta XXV, p. 129). As relações entre Peirce e Schiller são exploradas por Barnouw (1988), que vê no autor alemão uma das origens possíveis do pragmatismo.

É no famoso ensaio *A Neglected Argument for the Reality of God*[84] que Peirce desenvolve esta ideia de [*play of musement*] sob o qual desfilam diante dos olhos os três universos da experiência: o encanto da unidade experienciada como qualidades de sentimento, a presença forte da existência das coisas diante da consciência, e a observação de uma certa ordem e regularidade, cujo aprofundamento irá requerer a reintrodução da consciência no tempo:

> O alvorecer e o crepúsculo muitas vezes convidam ao Devaneio [...]. Ele se inicia passivamente, embebendo-se da impressão de algum recorte de um dos três Universos. Mas a impressão logo se torna observação atenta, e a observação, devaneio, e o devaneio, um dar e receber de uma comunhão da interioridade consigo mesma. Se as observações e reflexões se especializarem em demasia, o jogo se converterá em um estudo científico; e este não poderá ser trilhado em alguns poucos e peculiares minutos.[85]

Despida de mediação diante do espetáculo da Natureza, a mente encontra-se absorvida por aquele espírito schellinguiano da primária experiência da intuição estética, torna-se um palco para um *jogo* livre de sentimentos e ideias, abrindo-se para um *continuum* de possibilidades. É sob este ambiente de uma profunda experiência estética que Peirce irá fundar sua *hipótese* sobre a realidade de Deus, evidenciando como aquela experiência vai aos poucos se tornando heurística. Há aqui a evidência de um elemento primário de admirabilidade que é gênese do trabalho da inteligência em que Peirce mostra, a meu ver, a raiz da originária inspiração de sua obra, o fundamento poético de sua filosofia, de uma poesia que não se prende tão somente às qualidades, mas também às formas, numa integração de todas as nossas humanas faculdades:

---

[84] *CP* 6.452-493.

[85] *CP* 6.459. O aspecto reflexivo do devaneio aparece também em outra passagem em que Peirce evidencia ter absorvido o espírito das belas imagens do romantismo: “Entre no seu barco de devaneio, empurre-o para o lago do pensamento e deixe a respiração do firmamento inflar sua vela. Com seus olhos abertos, desperto para o que está em volta ou dentro de você, inicie conversação consigo mesmo, pois isto é absoluta meditação.” (*CP* 6.461).

> Permita-se ao devaneador, por exemplo, após apreciar bem, na sua amplitude e profundidade, a inefável variedade de cada Universo, voltar-se para aqueles fenômenos que são da natureza das homogeneidades dos vínculos entre cada um deles; que espetáculo irá se desenrolar! Apenas como menção, eu poderia assinalar que cada pequena parte do espaço, conquanto remota, está amalgamada a todas as outras que lhe são vizinhas, sem qualquer exceção através daquela imensidão. A matéria da Natureza é do mesmo tipo elementar em todas as estrelas e (exceto por variações de circunstâncias), o que ainda é mais maravilhoso, prevalece, aproximadamente, a mesma proporção de diferentes elementos químicos ao longo de todo o universo visível.[86]

O espetáculo da Natureza parece também em Peirce suscitar o início de todo conhecimento, como o foi nos primórdios da filosofia, tal qual bem observou Schelling. Aquele pressentimento originário que permite Schiller dizer: "Numa palavra, não se pode mais perguntar como ele (o homem) passa da beleza à verdade, pois esta já está em potência na primeira"[87].

5 Síntese Temática

A poética tácita de Peirce que procuro aqui mostrar está profundamente influenciada, sob meu ponto de vista, por sua religiosidade. Sabe-se que Peirce era um homem de espírito religioso e cremos que a primeiridade é o tecido de fundo onde aquela poética primária encontra-se com um sentimento de religiosidade, dando à experiência estética sua dimensão metafísica. Se há uma ideia de Deus na obra de Peirce, essa sem dúvida tem origem naquela experiência do jogo do devaneio [*play of musement*] em que a mente dialoga em liberdade com a Natureza, contempla-a e a apreende na totalidade das faculdades.

Exteriorizando-se como obra de arte, o Absoluto de Schelling introduz-se no tempo como uma obra de arte, a Natureza, tornando-se *mente visível*[88]. Não seria o Absoluto em Peirce também dado nesta experiência de contemplação e

---

[86] *CP* 6. 464.

[87] Schiller, 1967, Carta XXV, p. 189.

[88] Em Schelling (1988, p. 42), se lê "A Natureza seria a Mente tornada visível, e a Mente a invisível Natureza".

maravilhamento?[89]. Se há este ponto de partida de natureza estética em sua filosofia, Peirce mantém-se fiel a ele na construção de suas teorias: há, a meu ver, outra qualidade estética em seu pensamento, a saber, a consistência lógica no todo do sistema, o modo como as doutrinas de imbricam e se suportam reciprocamente. Submetendo-se à afiada pedra de amolar do *Pragmatismo*, que garante *significação*[90] às teorias, o sistema exibe uma espécie de *harmonia* que resgata uma beleza grega fundada na elegância de suas formas. Uma terceira qualidade estética encontra-se na ideia de Universo que sua ontologia finaliza por construir. Há, então, em Peirce, ao menos três expressões de caráter poético: aquela dada geneticamente na *primeiridade* e que irá espraiar-se pelas outras duas categorias, a da própria arquitetura de seu *sistema teórico* e a do *Universo* revelado pelo sistema.

E a concepção de um belo Universo, permeado pela inteligibilidade, por inteligência e liberdade, um Universo evolutivo que cresce simultaneamente em diversificação e ordem sob o *continuum* da idealidade, é um Universo em que cabe uma *divindade*, onde um Deus pode ser *filosoficamente* pensado. De fato, um universo de dicotomias, guiado pela necessidade, coalhado de fatos inexplicáveis e de arestas lógicas, não pode receber uma divindade[91]:

> Supomos que aquilo que não examinamos é similar àquilo que examinamos, e que aquelas leis são absolutas e que todo o universo é uma máquina ilimitada operando através de cegas leis da mecânica. Esta é uma filosofia que não deixa espaço para um Deus! De fato, não! Ela faz, mesmo da consciência humana, cuja existência não pode ser negada, uma perfeita inutilidade e um *flâneur* sem função no mundo, com nenhuma influência possível sobre qualquer coisa – nem mesmo sobre si mesma.[92]

---

[89] Em *CP* 6.493 se lê: "com relação a Deus, abra seus olhos – e seu coração que também é um órgão perceptivo – e você O verá".
[90] Cf. Ibri, 2015a, cap. 6.
[91] É bem provável que a concepção de Universo de Peirce tenha sido pensada de um modo favorável a uma ideia inteligível do Absoluto. Este é um bom tema para uma futura pesquisa.
[92] *CP* 1.162.

A mais cara, preciosa e, para alguns, sagrada experiência, a de unidade, de conaturalidade entre homem e Natureza, é celebrada no sistema filosófico de Peirce, muito além de qualquer problema epistemológico. Ele leva à radicalidade, sem concessões, o compromisso com tal unidade. Poética em sua natureza, chão de toda heurística, ela se faz no silêncio da contemplação, convidando posteriormente à alegria de pensar criativamente.

Mesmo que na obra de Peirce se encontrem poemas ou quaisquer obras de arte elaboradas por ele, parece-me que estas não seriam as manifestações por meio das quais ele teria genuinamente prestado um tributo a seu sentimento poético de mundo. Sua homenagem ao sentimento profundo de maravilhamento [*musement*] foi conceber um sistema filosófico em que as doutrinas se imbricassem de modo logicamente notável, permitindo que o encanto no plano sensível agora tivesse a forma da inteligência. E este talvez tenha sido seu maior poema. A poesia *qua* poesia ele deixou para os que pudessem escrevê-la como tal. Sem dúvida podemos *cuidar de nossos jardins*[93], mas talvez, próximos às flores, possamos também encontrar um novo *fundamento poético* para prosseguirmos nossa reflexão filosófica.

---

[93] Leia-se o brilhante artigo de Houser (2003).

III - Sementes Peircianas para uma Filosofia da Arte[94]

Os estudiosos da obra de Peirce sabem que ele não legou uma reflexão sobre Arte. Suponho neste capítulo que ele poderia tê-lo feito, uma vez que, na maturidade de sua obra, já havia ele construído um vasto e complexo sistema teórico à luz do qual uma filosofia da arte poderia ser pensada. Tal filosofia, creio, seria mais direcionada a uma ontologia da arte que a uma análise de seu conteúdo histórico, em face das características próprias do pensamento peirciano. Suponho, também, que Peirce contemplaria uma consideração sobre as diversas formas de expressão artística, distinguindo cada uma delas por sua especificidade semiótica, seu potencial semântico, seu significado metafísico. Evidentemente, esta filosofia não escrita teria de se inserir harmonicamente em seu sistema teórico. Neste capítulo, busco enumerar algumas sementes que Peirce deixou para se pensar uma filosofia da arte que, repito, conjecturo que ele poderia ter escrito se tivesse vivido alguns anos mais.

Peirce nos legou uma filosofia não antropocêntrica, algo bastante raro em uma contemporaneidade dominada por um pensamento que ou elege o sujeito como eixo constituidor de sentido, ou se centra em sua versão linguística: a linguagem torna-se, neste caso, o foco da análise filosófica. Ambas alternativas são completamente *não peircianas* – certamente, seguindo o vetor crítico que sempre pautou suas análises da história do pensamento, ele as classificaria como *nominalistas*. As escolhas de Peirce para constituir uma filosofia vão a outras direções. E ouso dizer que as sementes que ele deixou para se

---

[94] Este capítulo baseia-se em texto publicado de minha autoria: Sementes peircianas para uma filosofia da arte. Cognitio: Revista de Filosofia. São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo, v.12, n.2, 2011a, p. 205-219.

pensar uma original filosofia da arte em muito se credenciam por tais escolhas. Seu antinominalismo não foi gratuitamente crítico, oferecendo, de fato, alternativas realistas para uma leitura do homem e do mundo em que vivemos. Deve-se ter em conta, também, que Peirce combina seu realismo com um idealismo, doutrinas que se colocam antagônicas e mutuamente excludentes segundo leituras que não retornam às raízes historicamente genuínas da querela dos universais e tampouco refletem sobre idealismos de teor objetivo, como os de Platão, Aristóteles e Schelling. Neste ensejo, penso ser importante chamar a atenção daqueles que há pouco adentraram o pensamento peirciano ou eventualmente que pretendem fazê-lo. Peirce é um pensador erudito em história da filosofia, mas não apenas isso. Sua filosofia busca solucionar as questões mais clássicas que permearam a tradição do pensamento ocidental e, por esta razão, ela dialoga com as grandes filosofias inscritas na história. Penetrar a fundo em seu sistema teórico irá, então, requerer um estudo atento de seus interlocutores e somente este estudo detido da história da filosofia permitirá um acesso ao grande edifício da filosofia de Peirce. Uma coisa é pensar um tema à luz de uma doutrina, outra, sob um complexo sistema de doutrinas que se entrelaçam. Somente com esta estratégia sistêmica as sementes que pretendo enumerar neste capítulo poderão ser reconhecidas como tal, assumindo, assim, o que suponho ser seu mais amplo sentido.

1ª Semente: O Papel da Matemática

Penso que a hierarquia das ciências na classificação de Peirce já delineia, de certa forma, os rumos de sua filosofia. Tomemos, para reflexão, a grande tríade: Matemática, Filosofia e Ciências Especiais. A Matemática, embora ocupe o topo na classificação das ciências em Peirce, não é para ele o modelo ideal para uma filosofia clara e distinta, ansiosa por precisão e certeza, garantidora de universalidade e necessidade estritas, tal como ocorre na tradição da história das ideias. Colocar a Matemática em primeiro lugar é, segundo a definição que ele empresta de seu pai, Benjamin Peirce, iniciar tudo por uma "ciência dos mundos possíveis". Ela, nesta posição, simplesmente irá adestrar a mente humana na arte de *ver* relações, de separar o que é relacional

daquilo que não é, distinguir com clareza o geral do particular. É dela também a tarefa de buscar consistência lógica e harmonia estruturais, de fazer o olho trabalhar heuristicamente com o pensamento na construção de diagramas, de exercitar a criatividade na invenção de caminhos para demonstrar uma hipótese. A teoria dos diagramas de Peirce, fortemente inspirada no esquematismo de Kant[95], realça a Matemática em sua tarefa de criação de formas gerais que dotarão a percepção humana desta competência. A Matemática acaba se constituindo, a par de ensinar a perceber e generalizar predicados dos objetos, também em exercício lúdico de criar e imaginar, não em algum sentido meramente diletante, mas realmente indispensável à sua própria prática.

Iniciar a filosofia por uma Fenomenologia já é recusar, a meu ver, um início por qualquer exercício abstrato da racionalidade. Acentua-se esta afirmação pelo fato da Fenomenologia ser uma ciência que nada afirmará categoricamente, apenas inventariará os modos pelos quais a experiência de mundo se dará. A presença tácita da Matemática na Fenomenologia se evidenciará pelo preparo da mente humana para olhar os fenômenos em sua presentidade como totalidade, atentar para características notáveis que potencialmente poderiam ser generalizadas, e a efetiva generalização de predicados comuns a todos os fenômenos. Generalizar, neste sentido, é encontrar *formas universais* sob as quais os fenômenos ocorrem. A propósito, a prática fenomenológica não poderia adotar outro procedimento, uma vez que a experiência humana, plena de idiossincrasias, repugnaria generalizações segundo sua contingência. Peirce irá encontrar três formas gerais, que ele denomina, como se sabe, modos de ser ou *categorias*. Tais três categorias constituirão uma espécie de eixo central em torno do qual todas as demais ciências se desenvolverão.

Esta formulação da Fenomenologia peirciana como ciência puramente conjectural sobre aparências a fará diferir de outras concepções de Fenomenologia, tais como as de Kant, Hegel e Husserl. Em Kant, os fenômenos se apresentam como pura segundidade; eles não exibem uma regularidade em si mesma e, por esta razão, não podem ser alçados a uma terceiridade metafísica, senão submeterem-se a uma terceiridade transcendente imposta pelo sujeito.

---

[95] Ver cap. VI deste livro.

Hegel, de sua vez, vê em sua Fenomenologia uma dialética da história como saga humana direcionada ao crescimento do conceito, a uma terceiridade confinada apenas ao signo, mas negada ao objeto enquanto Natureza. Os processos naturais seriam dialéticos, até o limite, segundo Hegel, do modo como a razão humana deve conhecer o mundo. Mas o mundo como tal não participa da causa final que é a revelação do Absoluto, ele é apenas o palco onde a história dos homens acontece. Husserl propõe o importante processo de despir a mente do conceito[96], a prática da *epoché*, para uma espécie de desintoxicação da mente frente ao fenômeno pela suspensão da atividade de julgar, visando justamente vê-lo em sua apresentação pura, em si mesmo, de tal modo que o conceito pudesse ser renovado mediante este apresentar da verdade fenomênica dos objetos.

Fora do alcance deste capítulo, é evidentemente interessante examinar tais distinções com respeito à Fenomenologia de Peirce[97], cabendo aqui apenas assinalar que toda a arquitetura que se segue à Fenomenologia de Peirce está com ela comprometida. Já nela se prenunciará a necessária simetria das categorias[98] advinda da hipótese peirciana de uma realidade constituída por um idealismo-realismo. O conceito de fenômeno será considerado, indiferenciadamente e isomorficamente, como pertencente tanto às experiências associadas a objetos externos à mente quanto àquelas relacionadas ao mundo interno humano, requerendo, na formulação da Metafísica, que as mesmas formas categoriais deem conta de ambos os mundos[99]. Em verdade, já o iniciar de uma filosofia pela Fenomenologia implica em partir de um mundo no qual se está inexoravelmente inserido. Este quesito, por si só, conquanto credencie necessariamente os rumos que a

---

[96] Em Peirce tal processo é também requerido para o reconhecimento dos fenômenos de primeiridade.

[97] Confira-se, exemplarmente: Spiegelberg (1956).

[98] Emprego a expressão "simetria das categorias" para caracterizar sua validade indiferenciada aos universos da subjetividade e objetividade.

[99] Aqui associei ao predicado interno o termo humano, tal como aparece na Fenomenologia de Peirce. Sugiro, contudo, reservar o termo subjetividade para designar interioridade humana, de modo a estender o conceito geral de interioridade a todo o real, tal como demanda o desenvolver da cosmologia de Peirce.

filosofia de Peirce irá tomar, não o faz de modo suficiente. Tais rumos dependerão de escolhas[100], e estas creio dependerem do que o filósofo *quer* para constituir uma filosofia. A obra madura de Peirce irá consolidar suas escolhas.

Defendo que não há contexto teórico dedutivo que tenha obrigado Peirce a constituir o sistema filosófico estruturado no realismo-idealismo sintetizado em seu Sinequismo ou teoria da continuidade. Poder-se-ia dizer que tal estrutura é francamente favorável às justificativas de sua teoria heurística ou Abdução, pelo que Peirce nutria uma quase obsessão, pode-se mesmo dizer. De fato, ela o é; todavia, ela, a meu ver, acarreta muito mais que isso, a saber, uma visão poética de mundo igualmente favorável ao desenvolvimento de uma filosofia da arte. Neste sentido, parece-me que é Peirce quem consuma um sistema teórico que inclui o ideal romântico de Schelling de conceber a Natureza, de um lado, como um ser vivo com os mesmos *direitos lógicos*[101] que o homem, e, de outro, como obra de arte em sua inesgotável exibição de espontaneidade criadora. Peirce realiza esta tarefa mercê não apenas de seu agudo repertório em Lógica e adestramento científico, mas, igualmente, de sua extrema sensibilidade para perceber a face do mundo que não cabe em uma lógica da necessidade e, portanto, em uma racionalidade meramente dedutiva.

A propósito, como se sabe, o termo *espontaneidade* está associado à primeira categoria, aquela que, entre as três, chama mais a atenção daqueles que pensam no aspecto mais sensível dos fenômenos, suas qualidades *qua coisa*, como cores, sons etc. Outros estudiosos a veem como a fonte do indeterminismo ontológico de Peirce – o modo de ser do Acaso. Poucos, todavia, neste último caso, atentam para o fato de que Acaso é, segundo a definição de Peirce, um princípio metafísico de distribuição das qualidades nas coisas, e que apenas pode atuar na medida em que há um mundo externo de individuais existentes, associado, é sabido, à segundidade. Somente o estudo da cosmologia do autor vem ensinar que a primeiridade antecede a segundidade, como uma espécie de mundo de natureza interior

---

[100] Abordo este aspecto das escolhas feitas por Peirce, também, no cap. II deste livro.

[101] Chamo aqui "direitos lógicos" à consequência da admissão realista – idealista da simetria das categorias.

que antecederia um mundo exterior. É explícita a menção de Peirce a esta antecedência em sua cosmologia: “[...] o mundo interno foi primeiro, e sua unidade advém daquela primeiridade. O mundo externo foi segundo [...]”[102].

A filosofia de Peirce irá requerer a adoção de um conceito de *interioridade* distinto de *subjetividade* – de fato, este será um caso especial daquele. Voltarei a este tema mais adiante. Contudo, quis aqui afirmar este aspecto da primeiridade como categoria de natureza interior, para realçar que ela é originariamente unidade, e unidade, este termo clássico em filosofia, tem a propriedade lógica de ser contínua. Toda a tessitura conceitual deste caráter de continuidade da primeiridade que a faz de natureza interior encontra-se fundamentada na cosmologia de Peirce.

2ª Semente: Um Hiato no Tempo

Um dos pontos chaves do que em Peirce se poderia definir como experiência estética está no fenômeno de contemplação, em que todo aparato judicativo da mente se torna desmobilizado em função da desnecessidade de mediação. Quando o mundo não reage, não se opõe por não aparecer fenomenicamente como alteridade, a linguagem deixa de ser *mediadora*, tornando-se, como único *espaço lógico* que lhe resta, possivelmente *descritiva*[103]. Contudo, mesmo esta descrição implica em recognição e, deste modo, um fluxo de temporalidade na consciência se estende do passado para o futuro, na medida em que a tal futuro, ao menos, associamos uma expectativa de *permanência* daquilo que observamos como regular no passado. Na ausência de alteridade, a consciência pode fruir os fenômenos na sua pura qualidade, ter com eles uma relação de unidade em que a dualidade ego / não ego se desfaz. Fenomenicamente, então, contrariando a tendência

---

[102] *NEM*, p. 141.

[103] O termo *descrição* tem sido utilizado por escolas nominalistas descomprometidas com uma possível função de verdade presente na linguagem, a saber, seu caráter representativo por correspondência com o objeto. Uma *descrição* não parece conter o necessário quesito de previsibilidade que está implicado nos esquemas cognitivos, suscitando um sentido fático meramente narrativo do que está e esteve diante dos sentidos.

majoritária das interpretações da obra peirciana, as categorias não são onipresentes, mas podem se caracterizar na sua tônica principal, a saber, unidade de consciência como pura primeiridade e reação bruta como pura segundidade. Ambas, em seu aspecto característico de experiência, são imediatas e, deste modo, não envolvem o tempo. Somente a terceiridade traz a temporalidade para a consciência e nesta categoria é que as outras duas coabitam. Peirce parece-me bastante claro quando comenta a ausência do tempo que caracteriza a experiência interior de primeiridade:

> Vá sob a abóbada celeste e olhe para o que está presente tal como aparece aos olhos do artista. O modo poético aproxima o estado no qual o presente surge como presente [...] o presente é apenas o que é, sem considerar o ausente, sem relação com o passado e o futuro [...] A qualidade de sentimento é o verdadeiro representante psíquico da primeira categoria do imediato tal qual é em sua imediatidade, do presente em sua positiva e direta presentidade [...]. A primeira categoria, então, é Qualidade de Sentimento ou o que quer que seja tal como é, positivamente, e sem relação com nada mais.[104]

Este pêndulo da consciência entre tempo e não-tempo não é importante apenas sob o ponto de vista da epistemologia na obra peirciana[105], mas lança sementes para a consideração de uma experiência desinteressada[106] com respeito a seu objeto. Simplesmente olhar para o mundo em sua apresentação como pura presentidade, cumprindo o que Peirce denomina a primeira faculdade necessária para a prática da Fenomenologia, muito comum, afirma ele, entre os artistas, torna desnecessário o desenvolvimento de mediações que seriam indispensáveis no caso da experiência de segundidade, portanto, diante de alguma forma de alteridade. De fato, quando temos interesse em algum objeto específico, perdemos uma espécie de totalidade proporcionada por um qualissigno que se constitui a partir da mera contemplação, uma vez que o tempo toma a consciência e o insere no universo da

---

[104] *CP* 5.44; *EP* 2, p. 149.

[105] Fundamental para a compreensão do conceito de juízo perceptivo e das vantagens heurísticas dos diagramas.

[106] Este caráter "desinteressado" da experiência estética aparece como tal em *The Critique of Judgment* de Kant (1952) e no livro 3 de *The World as Will and Representation* de Schopenhauer (1969).

representação cognitiva. No esforço cognitivo ou no hábito recognitivo, a consciência está separada do objeto para observá-lo segundo alguma forma de mediação, alguma forma simbólica. Querer algum fim e, com isso definir uma conduta, deve mobilizar a vontade e, sempre que ela se interpõe em nossa relação com os fenômenos, interpõem-se concomitantemente o tempo e nossa separação com respeito ao mundo. Neste ponto, Fichte e Schopenhauer estavam parcialmente certos: a reação do mundo, a segundidade no vocabulário de Peirce, aparece sempre que *queremos* algo. Dizemos *parcialmente* porque o determinismo Iluminista que acompanhou o idealismo alemão, do qual é exceção apenas Schelling, não poderia conceituar a acidentalidade do fato independente da vontade: não apenas *agimos* sobre o mundo provocando sua reação, como também ele *age* sobre nós, invadindo insolentemente a vida humana, quebrando a paz dos afetos ou denunciando como absurda nossa pretensão de tudo mediar racionalmente. Mas este reconhecimento do Acaso como força viva nos fenômenos requereria um realismo como pressuposto ontológico, algo que, uma vez mais excetuando Schelling, de Kant a Schopenhauer não se encontra no idealismo alemão, período da história com o qual Peirce dialogou intensamente. Sobre este ponto, discorrerei mais adiante, tratando o indeterminismo de Peirce como uma de suas sementes para uma filosofia da arte.

A semente do hiato no tempo caracteriza-se, então, pela experiência de *presentidade*. Ela subtrai a consciência do tempo e a faz ser a unidade de uma *qualeconsciência*; semioticamente, um qualissigno. O ponto interessante aqui é o que proporciona o realismo de Peirce ou aquilo que chamei de simetria das categorias, a saber, que este hiato do tempo na consciência de primeiridade encontra-se, à luz daquela simetria categorial, na realidade do objeto: o tempo real tem uma descontinuidade no presente[107]. De fato, sob uma justificativa simples, a atuação do Acaso nos fenômenos não pode ocorrer por sua inserção no fluxo do tempo, uma vez que ele produz, por si só, eventos

[107] Veja-se *CP* 6.86, onde Peirce afirma: "[…] tempo tem um ponto de descontinuidade no presente. Essa descontinuidade aparece de uma forma em ações conservativas, onde o instante presente difere absolutamente de todos os outros instantes, enquanto aqueles outros apenas diferem em grau; e a mesma descontinuidade aparece em outra forma em toda a ação não conservativa, onde o passado é rompido do futuro como o é em nossa consciência [...]".

independentes no tempo e, portanto, independentes de qualquer relação antecedente-consequente em geral. Por conseguinte, o tempo deve conter uma descontinuidade no presente, por onde este princípio denominado de Acaso tem acesso à existência na qual distribui qualidades. Esta consequência da Metafísica de Peirce faz corresponder dois hiatos no tempo, a saber, no que os antigos gregos denominavam *kairós*, tempo interno, e *Chronos*, tempo externo. Mais que isso, a simetria categorial impõe que à unidade interior da pura experiência de primeiridade correspondam, como produtos do Acaso, diversidade e assimetria no mundo externo. São claras as palavras de Peirce sobre este ponto: "E assim é que aquele mesmo elemento lógico da experiência, o *quale-elemento* que aparece internamente como unidade, quando visto pelo lado exterior, é visto como variedade"[108].

3ª Semente: Acaso e Criatividade

A diferença das condições de cognoscibilidade da realidade entre uma escola nominalista e outra realista certamente não se faz apenas no quesito de que tal realidade se apresente como fenômeno, ou seja, que apareça como objeto de experiência. Conquanto esta condição do *aparecer*, embora necessária, satisfaça, por exemplo, Kant, ela não será suficiente para Peirce. Seu realismo requererá que os fenômenos se apresentem segundo alguma lei real para que possam ser cognitivamente pensados. A competência representativa do signo em sua generalidade dependerá de uma generalidade real que submeta o fenômeno a uma ordem dotada de alteridade. Kant não pode absolutamente admitir isso. Para Kant, toda ordem dos fenômenos advém das estruturas lógicas *a priori*; esta é a solução que a filosofia transcendental dá ao ceticismo de Hume. Tivesse Kant passado do reconhecimento de que o incondicionado *em si mesmo* não é cognoscível, para a conclusão alternativa de que o condicionado *em si mesmo* o é, ele teria salvado o realismo da ciência clássica, de fato a musa inspiradora de sua primeira Crítica. Não teria ele, então, incidido em um complexo nominalismo que introduz definitivamente a

---

[108] *CP* 6.236, grifo do original.

figura de um sujeito constituidor, e com ele uma forte influência em todo o nominalismo que grassa na filosofia contemporânea.

Peirce, fiel a seu realismo, considera o absolutamente incondicionado inapto a constituir qualquer realidade que tenha algum sentido[109]. Para ele, contudo, uma realidade que possa significar algo bastará ser *parcialmente* condicionada – este é, ao final, seu indeterminismo ontológico. Alguma ordem geral e contínua é necessária para que o pensamento cognitivo seja possível – ele fez o que Kant também não poderia ter feito: introduzir a noção de Acaso real incidindo nos fenômenos. Kant, de fato, estava comprometido com sua época, com o determinismo iluminista de onde decorre o modelo de ciência universal e necessária.

Tão importante e diferenciadora é esta introdução de Peirce do conceito de Acaso na filosofia que parece valer a pena conjecturar sobre as razões que provavelmente ele teve para tanto. Suponho três motivos fundamentais, a saber:

a) Sua formação e efetiva prática em ciências experimentais[110]

Todo aquele que teve tal vivência irá notar a evidência dos *desvios* dos resultados de um experimento em relação à suas previsões teóricas. Não se trata de exceções[111], mas efetivamente de dispersões em relação a um valor médio. Duas razões se somam para tais desvios e Peirce pôde percebê-los muito bem, a meu ver: os erros de mensuração não são eliminados por um apuro do instrumental utilizado para tal – lucidamente Peirce irá dizer que quanto mais refinados nossos aparelhos e procedimentos de medição, mais precisamente detectaremos

---

[109] Em *CP* 5.431 lemos: "A generalidade é, de fato, um ingrediente indispensável da realidade: pois a mera existência individual, ou atualidade sem qualquer regularidade que seja, é uma nulidade. Caos é puro nada".

[110] Confira-se *What Pragmatism Is,* em *CP* 411-437.

[111] Cabe ressaltar que dizer que alguns resultados são *exceções* é, em última análise, afirmar que existe um conjunto de resultados idênticos e que alguns deles não o são. De outro lado, considerar que existe uma média em torno da qual ocorrem diferentes graus de dispersão, é reconhecer que o acaso está agindo no fenômeno. A primeira abordagem é claramente determinista; a segunda, indeterminista.

aqueles desvios[112]. Esta é uma das comprovações experimentais da hipótese de um princípio de aleatoriedade agente na Natureza cuja atuação cria assimetrias e diferenças.

b) Sua Fenomenologia de maturidade

Ela irá consagrar a importância de uma experiência de olhar para o mundo sem mediações e perceber o quanto de assimetria, irregularidades e diferenças ele contém, de tal modo que é razoável supor não ser possível alguma forma de lei que justificasse tais características. Afinal, irá dizer Peirce, *lei* cria redundâncias e semelhanças, e para elas nossa atenção está voltada, sem percebermos este caráter irregular dos fenômenos: "Mas alguém, gentilmente, não irá dizer para o resto do auditório qual é o mais marcante e intruso caráter da natureza? É claro que me refiro à sua variedade [...]"[113].

Este é outra base fenomenológica para a suposição de um princípio que opera em sentido contrário ao da lei: enquanto esta produz uniformidades, o Acaso produz diversidade.

c) A Leitura de Schelling

A profunda influência de Schelling no espírito de seu pensamento. De fato, o autor alemão pioneiramente introduz a ideia de uma Natureza dotada de liberdade, onde a diversidade crescente traduzia um princípio criativo que ele denominou de Absoluto, à luz de seu panteísmo. Schelling foi o mais expressivo porta-voz filosófico do romantismo alemão, movimento que reivindicava uma nova visão da Natureza, distinta do mecanicismo Iluminista – uma Natureza que ao mesmo tempo era viva[114], criativa, uma obra de arte. Assim é, considero, a visão de Natureza de Peirce. Tal visão *coabitante* proporcionará dizer que o diálogo semiótico entre homem e Natureza não será apenas por meio da mediação lógica, cognitiva e, portando, temporal, mas de uma intensidade silenciosa em que um possível sentido pragmático irá se desenhar fundado na experiência estética.

---

[112] Em *CP* 6.46 se lê: "Tente verificar qualquer lei da natureza e você descobrirá que quanto mais precisas suas observações, mais certamente elas evidenciarão afastamentos regulares da lei".

[113] *CP* 1.159. Percebe-se que se trata de trecho de uma conferência.

[114] Veja em *CP* 5.119: "O Universo como um argumento é necessariamente uma grande obra de arte, um grande poema [...]".

4ª Semente: Os Limites Ontológicos da Ciência e as Coisas sem Nome

Toda nossa linguagem cognitiva é constituída por conceitos gerais e, estes, de sua vez, à luz do vocabulário realista de Peirce, têm sua condição de possibilidade nos *hábitos de conduta* do objeto. A nomeação dos objetos do mundo é, na verdade, nomeação da classe de predicados gerais a que eles pertencem, predicados que partilham por semelhança de conduta, constituindo aqueles símbolos que medeiam nossa relação com a realidade. Esta mediação, assim constituída pelos conceitos construídos por generalização da experiência, é condicionante de nossa percepção da realidade. "Percebemos aquilo que estamos preparados para interpretar [...]"[115], afirma Peirce, mas assim o fazemos porque nossa racionalidade atua como *problems solver* diante da alteridade reativa às nossas ações dotadas de finalidade. As mediações operam cognitivamente, a saber, prevendo a conduta futura do objeto, de tal modo que possamos assim planejar que conduta adotar para atingir nossos fins. Evidentemente, este papel das mediações na maioria das vezes é tão somente recognitivo, tal que nossos hábitos de ação possam ser confirmados com respeito à sua eficiência. Este cotidiano existencial, assim analisado no seu nexo não apenas com a linguagem, mas com o que, de fato, a torna possível como mediação, traz-nos a consciência de que nos relacionamos com uma parcela do mundo submisso à terceiridade, a saber, às regularidades da lei – um mundo constituído por objetos gerais que *têm nome*.

Mas, então, se os fenômenos exibem irregularidade e assimetria, justamente um aspecto de acidentalidade que não permite generalizações e, consequentemente, mediações lógicas, pode-se dizer que há uma espécie de resíduo de mundo que não interessa à razão em seu papel cognitivo, preditivo do curso futuro dos fatos. Esta extensão do predicado da *liberdade* à Natureza que Kant não poderia ousar, Schelling a concebeu, extraindo de seu conceito geral o fundamento da Arte. Em Peirce, que consolida esta simetria da liberdade com respeito ao homem e à Natureza por meio de sua *primeiridade*, válida fenomenológica e

---

[115] *CP* 5.185.

ontologicamente, também é frequente a associação entre espontaneidade e criatividade, com foco acentuado em sua teoria da Abdução[116]. Este é um dos vetores teóricos mais interessantes da filosofia peirciana, qual seja a passagem da imediação à mediação, desde que aquela possibilite esta, isto é, desde que na imediação esteja tendencialmente inscrita uma ordem apreensível por um símbolo. Mas, em um número enorme e talvez mais frequente de vezes a imediação não proporciona uma ordem lógica por não a ter em si mesma – a hipótese do Acaso legitima tal expectativa. Este é o mundo dos fenômenos *sem nome*, que a linguagem lógica não pode alcançar, pois o que é primeiro, assimétrico, irregular, é avesso a qualquer generalização, e os nomes o são de conceitos que, como já havia dito, nutrem-se das regularidades e semelhanças, ou daquilo que se submete à lei. Poder-se-ia, então, dizer: num mundo em que se reconhece um princípio de aleatoriedade, há um *mobiliário* de fatos que não têm nexo entre si, de que a linguagem lógica nada pode dizer, e sobre os quais nossa ciência positiva, estruturada em conceitos que descrevem leis, deve se calar.

Dir-se-ia, por conseguinte, haver um conjunto de fenômenos cuja *unidade* não pode ser conceitual, de terceiridade, mas possível apenas pela *qualeconsciência*, portanto, como primeiridade. A este conjunto não se aplica uma linguagem cujas relações lógicas entre seus termos representem relações reais entre fenômenos. Os termos que constituem tal linguagem estão comprometidos com redundâncias, semelhanças, hábitos fenomênicos e tudo que se lhes assemelha.

Este compromisso define seu campo semântico, seu sentido mais direto. Esta é, evidentemente, uma visão correspondencial da linguagem – pode-se dizer, baseada em uma concepção realista. Entretanto, não creio que uma visão alternativamente contextualista, tal qual se confrontam, exemplarmente, o primeiro e o segundo Wittgenstein, alteraria pragmaticamente o que aqui se pretende colocar, ou seja, que, objetivamente, a linguagem logicamente mediadora nos conduz a uma relação de terceiridade com o mundo, destinada a balizar conceitualmente nossas ações futuras.

---

[116] Peirce defende que há uma tendência das ideias se associarem, formando ideias mais gerais. Sobre isso discorre em seu ensaio denominado *The Law of Mind*.

Parece que, como consequência, se quisermos dizer algo sobre aquilo que não obedece a leis, devemos utilizar uma linguagem também desconstruída de regras, não apenas por quebra parcial de sintaxe, mas, principalmente, por ruptura semântica, realçando nas palavras aquilo que não mais mobiliza imediatamente a razão, mas nossa capacidade de síntese no plano da sensibilidade. Este é o espaço da *poesia*, do *dizer* desconstruído da metáfora[117], onde as palavras são conduzidas a ambientes estranhos a seu sentido lógico, tentando apreender um sentido para o qual são incompetentes quando em seu universo de origem. Ao serem assim desmobilizadas de seu habitat, as palavras podem, então, livremente pôr em relação possível aquilo que não tem relação necessária. E relações possíveis constituem um tecido cuja trama é urdida pela imaginação artística. Restrinjo-me, aqui, à poesia não apenas em face do espaço limitado deste capítulo, mas também porque ela é a depositária das palavras que se libertam da rede lógica da linguagem para serem signos interpretantes de mera possibilidade, desafiando a compreensão de um sentido à margem do mundo lógico, relegado àquele resíduo de mundo sem nomes.

Mas parece ser evidente que não apenas a *poesia* feita com palavras, mas, também, uma *poética*, expressa nos signos das demais artes, constitui a linguagem desconstruída das metáforas que tentam captar aquele sentido residual que mobiliza não mediatamente a razão, mas o coração humano, como se retornasse a uma origem primitiva de onde toda terceiridade possa possivelmente ter nascido.

Na passagem seguinte, aparece o que William James considerou a mais brilhante hipótese de Peirce, a saber, sua explicação para o surgimento das leis da Natureza:

> Mas, se as leis da natureza são resultados da evolução, essa evolução deve proceder de acordo com algum princípio; e esse princípio será, em si mesmo, da natureza de uma lei. Porém, ele deve ser uma lei que pode evoluir ou se desenvolver por si mesma [...] Evidentemente ela deve ser uma tendência à generalização – uma tendência generalizadora [...] Contudo, a tendência generalizadora é a

---

[117] Tema, a propósito, do primoroso estudo contido em Hausman (1989).

> grande lei da mente, a lei de associação, a lei de aquisição de hábitos [...] Assim, sou levado à hipótese de que as leis do universo têm sido formadas sob uma tendência universal de todas as coisas à generalização e à aquisição de hábitos.[118]

Além do evolucionismo como ponto central da ontologia de Peirce, aqui se confirma o que denomino, em sua filosofia, *equivalência de direitos lógicos* entre homem e Natureza, uma vez que a tendência a adquirir hábitos se torna uma propriedade não mais apenas confinada à subjetividade, mas extensiva à esfera do objeto. Esta é uma das raízes mais claras do Idealismo Objetivo de Peirce, que supõe que *idealidade* é a única substância constituidora do Universo[119]. Vejamos que sementes esta hipótese legou para uma filosofia da arte.

5ª Semente: Idealismo e Cosmologia

Serei breve neste item, e dele me valerei apenas para assinalar uma vez mais que o idealismo de Peirce é harmônico com seu realismo, e a síntese de ambas as doutrinas penso ser feita pela sua teoria do *continuum*, ou Sinequismo. Não havendo espaço para uma completa justificativa deste ponto de vista, apenas assinalarei que supor uma realidade tecida de idealidade, sem mais a dualidade mente-matéria cujo sucesso ainda prossegue senão explícito, ao menos tácito, em muitas filosofias que se seguiram ao cartesianismo, implica em uma nova visão de mundo e das relações homem-Natureza. Diria que o idealismo é mesmo necessário na filosofia de Peirce: o fundamento mais profundo de seu Pragmatismo impõe, a saber, que o diálogo semiótico entre mundos interno e externo, seja no plano do homem ou da Natureza, deve ser franqueado por uma conaturalidade entre ambos, e esta natureza comum de ambos os mundos é constituída de idealidade. Ora, assim como no plano da terceiridade as relações entre mundos interno e externo se consumam nas relações entre pensamento e ação e entre lei e fato, fontes de toda significação no plano lógico, mediador e

---

[118] *CP* 7.515.

[119] Lembre-se, também, a adoção que Peirce faz da hipótese schellinguiana para seu idealismo, a saber, que matéria é uma espécie de mente exaurida por hábitos inveterados.

cognitivo, se poderia perguntar que tipo de significação pode encerrar a relação entre diversidade exterior e unidade interior no plano da primeiridade? Esta pergunta deve ser respondida por uma reflexão sobre a natureza da Arte, uma vez que, como procurei mostrar, é ela a linguagem adequada, em suas muitas formas e manifestações, para dizer sobre o que aqui chamei de *mundo sem nomes*. Aqui o idealismo prepara o leito onde o rio desta reflexão poderá fluir.

Uma *filosofia genética*, expressão emprestada de Schelling que tão bem cabe a Peirce quando se estuda sua cosmologia, irá evidenciar que toda origem do Universo se dá pela unidade de um *continuum* de qualidades cuja ruptura gera um mundo exterior de início caótico. Tal mundo, por sua tendência eidética, irá dar origem a relações de terceiridade. As três categorias, na cosmologia de Peirce, se evidenciam em seu surgimento como uma sequência lógica. O estudo desta cosmologia acaba semeando a ideia quase inevitável de associar a *qualeconsciência* que tipifica a experiência estética a um estado cosmicamente originário. Já na história da filosofia se encontra esta associação metafísica entre o sentimento de unidade, entre o *continuum* da *qualeconsciência*, despersonalizante, nas palavras de Schopenhauer, por desfazer nossa noção de ego, e algo cosmicamente originário. Em Platão, esta associação se dá pelo sentimento que precede a reminiscência, uma espécie de chamamento interior indizível para a entrada no mundo da inteligibilidade mediante a ajuda da maiêutica socrática. Em Schelling, pelo sentimento de *nostalgia*, uma saudade intransitiva que *sugere* um retorno ao oceano originário do Absoluto.

A Metafísica de Peirce oferece um sem número de correlatos para o significado da experiência de unidade que caracteriza a experiência estética, e o idealismo originário de sua cosmologia constitui um convite para se refletir sobre o sentido mais profundo do papel semiótico da Arte.

6ª Semente: Polissemia e o Mundo dos Ícones

Como sexta e última importante semente para uma filosofia da arte em Peirce, cabe trazer a questão do significado

da obra de arte após algumas conjecturas sobre o significado da experiência estética. Poderíamos começar por perguntar se uma obra de arte deve ou não passar pelo crivo do verdadeiro e do falso, tal qual uma teoria científica o faz, do mesmo modo, aliás, que nossas mais comuns afirmações de senso comum. Dizer que o aquecimento de uma substância material se dá pela relação linear entre quantidade de calor fornecido e a elevação da temperatura, ou dizer que lá fora chove, constituem proposições cujo sentido se relaciona à possibilidade de uma experiência que comprove o que nelas se afirma. Em síntese, a última palavra do sentido de uma teoria que enuncia um estado de coisas fático está na conduta observável do objeto real que se põe como alteridade com respeito à teoria. Não é outra, a propósito, a definição de realidade adotada por Peirce e confessadamente emprestada de Duns Scotus: real é aquilo que independe de qualquer representação que dele se faça. Assim, parece ser legítimo dizer que teorias verdadeiras, isto é, referendadas pelos fatos, são aquelas dotadas de significado. À luz do Pragmatismo, por serem verdadeiras, dir-se-ia que são capazes de moldar a conduta humana. É evidente que uma teoria comprovadamente falsa não tem este poder.

Contudo, a obra de arte concederia à alteridade do fato a última palavra para sua significação? Caso fosse assim, como distinguir *Arte* de *ciência*? Acusar Kafka de ter escrito uma obra *falsa*, uma vez que homens habitualmente não se tornam baratas, parece bastante descabido. Esta independência da Arte em relação ao mundo da segundidade a tipifica como exercício de liberdade criadora, inventando mundos possíveis e criando significações. Enquanto se pode afirmar serem as ciências *unissêmicas*, pelo compromisso das teorias com os fatos que ao fim impõem sentido apenas ao que é reconhecidamente verdadeiro, seria legítimo impor as mesmas condições de sentido à obra de arte? Parece que a resposta a esta questão é enfaticamente negativa, em face do já afirmado descompromisso da obra de arte com respeito ao mundo real. Ora, então, o que *ancora* o seu sentido uma vez livre da alteridade unívoca de um mundo exterior? Desenha-se para a Arte um universo de possibilidades de sentido, uma polissemia que estará no âmago mesmo de sua natureza. Muito se poderia dizer sobre isso, mas a bem da economia que o espaço deste capítulo

impõe, restringir-me-ei a considerar que na Semiótica de Peirce encontramos um tipo de signo que se presta, por sua definição, a esta polissemia da Arte, a saber, o ícone. Ao contrário do enfoque de algumas teorias estéticas, não quero aqui realçar os ícones pelo seu poder de analogia ou de trazer as qualidades do objeto por semelhança, mas pelo seu potencial de significação independente da existência de seu objeto, pelo seu caráter de fazer nascer de dentro de si o objeto, e assim se constituir em autorrepresentação. Neste sentido, toda arte é primordialmente icônica, mesmo aquelas que são eminentemente verbais como a literatura e a poesia, mercê da ontologia de seu objeto, totalmente destituído de alteridade com respeito ao signo.

Síntese Temática

Escolhi seis tópicos que neste capítulo denominei sementes para uma possível filosofia da arte em Peirce. Não descarto encontrar outras e certamente elas devem existir. Afinal, estudioso de química, parece que Peirce legou um sistema filosófico com *valências abertas*, a saber, potencialidades associativas para temas que ele mesmo não pôde em vida explorar.

Exemplarmente, se refletirmos sobre a radicalidade da desconstrução do caráter antropocêntrico da filosofia tal qual procedeu Peirce, construindo pontes teóricas sólidas entre o humano e o natural, faz-nos pensar não apenas no partilhamento de nossa racionalidade com o mundo mercê da simetria das categorias, mas, também, no partilhamento de nosso universo subjetivamente imaginário. Ora, não estaria o correlato natural deste imaginário no universo de possibilidades da primeiridade? Não é esse universo o depositário da liberdade criativa da Natureza, o centro de onde irradia toda diversidade que denuncia a incompetência da linguagem lógica em descrevê-la? Não tem então a nossa humana Arte seu objeto neste universo correlato de liberdade? Não é o pensar tal simetria do imaginário um reconhecimento radical do idealismo-realismo ou sua síntese, o Sinequismo, fiel à obra madura de Peirce? Se for plausível esta conjectura, então se desenha uma sétima semente, acompanhada da alegria em propô-la, não obstante já houvéssemos pensado a simetria da primeiridade em termos de unidade e diversidade.

De outro lado, à luz do Pragmatismo, não teria a Arte, assim potencialmente pensada à luz da filosofia de Peirce, um sentido pragmático, dado pelo recolhimento reflexivo que faz daquele resíduo de mundo sem nome onde se encontra um sentido não apreensível pelas nossas redes lógicas de terceiridade? Como descobrir tal sentido? Ele certamente estará na questão: como a experiência estética poderia afetar nossa conduta?

Considere-se, também, outra gigantesca tarefa que se auto sugere no âmbito desta reflexão: que papel desempenharia a Arte na consecução de uma Estética que, para Peirce, tem por fim o *Admirável*?

Pensar uma filosofia da arte em Peirce implicará, também e sem dúvida, investigar a influência de autores como Schiller, com suas *Aesthetische Briefe*[120], a poética metafísica de Emerson e, inevitavelmente, retornar à filosofia da arte de Schelling. Uma longa jornada, digna de uma comunidade futura de investigação. Esperemos poder deixar para ela ao menos já cultivadas algumas destas sementes que aqui elencamos.

---

[120] Publicado em português como *A Educação Estética do Homem numa Série de Cartas*. Trad. Roberto Schuartz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.

IV - A Poética das Coisas sem Nome[121]

Este texto desenvolve alguns pontos de um ensaio anteriormente publicado como *Peircean Seeds for a Philosophy of Art*[122], onde mencionei seis temas teóricos extraídos da filosofia de Peirce, a que chamei "sementes" para a elaboração de uma filosofia da arte que ele mesmo não havia desenvolvido. São elas:

1ª Semente – O papel da Matemática
2ª Semente – Um Hiato no Tempo
3ª Semente – Acaso e Criatividade
4ª Semente – Os limites ontológicos da ciência e as coisas sem nome
5ª Semente – Idealismo e Cosmologia
6ª Semente – Polissemia e o mundo dos ícones

No presente ensaio procurarei desenvolver especificamente a quarta semente, a que toca nos limites ontológicos da ciência e os relaciona ao que denominei *coisas sem nome*.

Preliminarmente, não obstante, cabe considerar que muitos poderão questionar se Peirce estava de fato interessado em uma reflexão sobre a arte, tema com poucas menções em sua obra, quando ele é mais conhecido pelo seu trabalho como lógico, com forte reflexão sobre epistemologia e as ciências em especial, além de seu reconhecimento como pai do pragmatismo

---

[121] Este texto, publicado anteriormente em RODRIGUES, C. T. (org.) *Arley Morenum Liber Amicorum*: Homenagem a Arley Ramos Moreno *in memoriam*. São Paulo: FiloCzar, 2020, p. 233-248, está aqui reproduzido com a devida autorização dos editores.

[122] IBRI, Ivo Assad. Peircean seeds for a Philosophy of Art. In: *Semiotics 2010 "The Semiotics of Space"*. PELKEY, J.; HAWORTH K. A.; HOGUE, J.; SBROCCHI, L. G. (eds.). New York: Legas Publishers, 2010, p. 1-16.

e da semiótica[123]. Penso, contudo, que ele o teria feito caso tivesse tido mais tempo de vida, pois defendo que ele legou um *sistema* teórico de filosofia e, como tal, não poderia faltar, em seu interior, uma teoria da arte. Tenho aqui, intencionalmente, denominado o foco deste artigo *filosofia da arte* e não *estética*. Estética é, para Peirce, uma ciência normativa, e embora, a meu ver, insatisfatoriamente desenvolvida por ele, cumpre um papel determinado na classificação das ciências do autor, tendo por objeto algo que ele denomina *o Admirável*. Assim, como é sabido dos estudiosos de sua obra, sob a designação de *Estética* Peirce não pretendeu um estudo sobre a *beleza* ou o *belo*. Nem tampouco, creio, seria uma doutrina sobre arte. É interessante, também, realçar que, mesmo uma filosofia da arte baseada nas *sementes* que Peirce legou, do mesmo modo não teria o *belo* como objeto. Algo mais complexo que a beleza, suponho, se colocaria como foco de reflexão sobre arte, uma vez que se desenvolvesse como decorrência do todo da filosofia peirciana, principalmente de sua metafísica.

Utilizei no artigo antes mencionado uma metáfora oriunda do vocabulário da Química que me pareceu ilustrativa do que penso ser a filosofia de Peirce, a saber, um *corpus* teórico com *valências abertas*, prontas para combinações com outras ideias, formando ideias mais complexas e sistemicamente conectadas[124]. Este ponto de vista me leva a supor que uma filosofia da arte poderia, então, ser combinada com o sistema aberto de ideias que compõem sua filosofia.

Mas afinal, qual então seria o objeto de uma filosofia da arte inspirada na filosofia de Peirce? Uma análise das formas artísticas? Uma análise de seus objetos? Uma reflexão sobre seu papel na cultura em geral? As respostas a essas perguntas acabam se tornando bastante complexas e somente poderiam ser plausíveis dentro do contexto de sua filosofia madura, no qual, a meu ver, o pensamento de Peirce se consolida enquanto sistema. Associada a esta questão, encontra-se a que refletiria sobre,

---

[123] Algumas reflexões sobre uma possível filosofia da arte em Peirce já foram feitas. Por exemplo, examine-se LEFEBVRE, Martin. Peirce's Esthetics: A Taste for Signs in Art. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 43, n. 2, p. 319-344, Spring, 2007.

[124] Na verdade, esta ideia de combinatória complexificadora das ideias aparece no ensaio *The Law of Mind* (*W*, 8.135-157; *CP*, 6.102-163; *EP*, 1.312-333).

pode-se dizer, o aspecto endógeno da arte, ou seja, que papel a arte desempenharia dentro do sistema teórico de Peirce, tendo em conta que ele concebeu um *fim* a cada campo do saber dentro de sua classificação das ciências?

Essas questões, se não podem no espaço de um pequeno ensaio ser satisfatoriamente respondidas, ao menos poderão ser contextualizadas mediante uma exposição das diretrizes teóricas que balizam o pensamento de Peirce, conforme procuraremos fazer a seguir.

1 Considerações sobre a filosofia de Peirce – Algumas condições de contorno para uma teoria da arte

A obra madura de Peirce desenha uma filosofia radicalmente não antropocêntrica, dirigida, pode-se dizer, por um princípio *mater* que é a consideração do conceito de *significado*, tanto na esfera lógica quanto ética, estritamente voltado para a noção de *universal*, de *geral*. Este vetor que aponta para o *geral* implica, por um lado lógico, a aquisição de mediações em relação à força bruta de qualquer mundo em que se possa definir *existência*, a saber, em que há uma coabitação de particulares espaço-temporalmente definidos. De outro lado, pelo viés ético, tal vetor voltado para o geral vem implicar a superação do indivíduo ou de um grupo de indivíduos enquanto centro de poder e de interesse em detrimento de valores que se afirmam como tais porque partilháveis como *bens universalmente comuns*.

A questão filosófica de relevo acaba se tornando, em seu sentido mais profundo, uma indagação sobre a natureza e origem destes gerais que balizam, segundo a filosofia peirciana, tanto nossa racionalidade de caráter lógico quanto ético, assim como o motivo pelo qual o sentido vetorial da significação deva ser definido do particular para o geral e não o contrário. Questões como essas, conquanto legítimas dentro do contexto da filosofia de Peirce, também não podem ser respondidas no âmbito de um mero ensaio como o presente, sem invalidar com isso a tarefa de, ao menos, referir-se a elas. De qualquer modo, pode-se ressaltar que quando aqui se menciona o *geral* como fim que carrega sentido, se está lidando com algo que contém

uma estrutura que lhe é própria, definida por algum *sistema de relações*, por algum tipo de *regra* ou *lei*. Como os estudiosos sabem, o reconhecimento da realidade destes gerais faz parte do contexto realista da filosofia de Peirce. Como tenho insistido em trabalhos anteriores[125], este realismo faz significativa diferença em relação a sistemas filosóficos que não o adotam. Peirce estava certo ao afirmar que a grande maioria dos sistemas de ideias era *nominalista* e sua indisposição contra esta postura se manteve praticamente ubíqua ao longo de sua vida intelectual.

Cabe destacar, também, que na filosofia de Peirce aparecem gerais modalmente considerados na forma de *possibilidades* e, por esta razão, parece ser mais conveniente utilizar o vocabulário do *sinequismo* (*synechism*), ou teoria da continuidade, substituindo, assim, o conceito de *generalidade* pelo de *continuidade*, que tanto pode se referir ao possível quanto ao necessário. Esta mudança de terminologia será importante para compreender a diferença dos contínuos de *possibilidade* e de *relações lógicas.* São, ao fim e ao cabo, modos lógicos de se tratar uma velha dupla de conceitos que aparece com notável frequência na história da filosofia, a saber, *liberdade e necessidade*.

Igualmente importante é apontar que este vetor do particular para o contínuo dos sistemas de relações é uma das razões pelas quais Peirce recusou a visão do pragmatismo de James, para quem o sentido das concepções estava essencialmente centrado na ação útil que elas poderiam produzir. Peirce enfatizará que o particular nunca deve ser um fim em si mesmo, seja no plano lógico, seja no ético. No que se refere ao lógico, o que deve importar é aquilo que pode ter extensionalidade futura e se prestar como mediação dotada de continuidade, num processo que pode ser chamado de *aprendizagem*, uma vez que esta continuidade estaria submetida ao fluxo corretivo da experiência. Sob a ótica da ética, a recusa do particular como um fim não é mais do que a adesão a um princípio tradicional que, permeando a quase totalidade dos sistemas da moralidade, condena o pecado do *egoísmo*. Poder-se-ia adiantar então, sob este prisma, que a finalidade da arte,

---

[125] Por exemplo, cf. IBRI, Ivo Assad. The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce's Philosophy. In: *Semiotics and Philosophy in C. S. Peirce*. FABBRICHESI, R.; MARIETTI, S. (eds.). Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2006.

por analogia, não deverá ser algo particular. Mas o que seria o geral ou o contínuo associado à produção de arte? Uma nova questão, e uma nova dificuldade de gerar uma resposta que lhe faça jus. Creio, todavia, ser possível esboçá-la mais adiante.

Estou convicto, devo enfatizar, de que a chave da filosofia de Peirce está na plena compreensão de suas categorias – elas estruturam todas as doutrinas que constituem o sistema teórico do autor. Nelas, a propósito, se encontra este dueto dos contínuos de *possibilidades* e de *relações*, ambos associados a um mundo de existências povoado de coisas particulares.[126] Aqueles contínuos são caracterizados pelas categorias da *primeiridade* e *terceiridade*, nessa ordem, enquanto o mundo de existências pela *segundidade*. Um longo convívio com essas categorias torna possível a internalização destas na mente do estudioso de Peirce de um modo indelével e profundamente heurístico: passa-se a compreender as doutrinas do autor sob elas e se é compelido a concebê-las com sempre renovada leitura. Exemplarmente, as categorias associadas à noção de *continuum* proporcionam uma leitura mais ontológica de todo o sistema teórico de Peirce, como, aliás, ele pretendia, na maturidade de sua obra, que assim fosse[127].

Também vale observar como a história da filosofia após Aristóteles – para tomar um grande nome como baliza – não mais soube lidar com uma coabitação entre *liberdade* e *necessidade* no plano metafísico, muito embora certos sistemas ainda a comportassem exclusivamente no âmbito do humano, nas formas de *livre arbítrio* e *dever moral*.

Peirce é pioneiro ao reencontrar, na contemporaneidade, o lugar lógico daquela coabitação: conceber um mundo em que Acaso e Lei atuassem como princípios simultâneos de *espontaneidade* e *ordem* – e de fato ele tem razão ao dizer que

---

[126] Estou utilizando aqui o conceito de *existência* em seu sentido escolástico adotado por Peirce, a saber, um estado de coisas que abriga individuais potencialmente reagentes entre si.

[127] Faz Peirce referência específica à teoria da continuidade, cuja compreensão mais profunda proporcionaria uma visão mais aguda do conceito de realidade. Em *CP*, 4.62, ele afirma: "Quando nos dedicarmos ao estudo do princípio da continuidade ganharemos uma concepção mais ontológica de conhecimento e de realidade".

este dueto teve vida longa apenas na antiguidade, nas formas correlatas de *Caos e Cosmos* na mitologia e *Acidente* e *Essência* em Aristóteles, por exemplo. Este reencontro de velhos princípios, promovido por Peirce, foi acompanhado de uma lapidação lógica dada pela teoria da continuidade e pela lógica das relações, depurando-se deles elementos mítico-religiosos que sempre os acompanharam ao longo da história.

O que aqui é importante realçar sobre as categorias é que elas são fulcro de uma simetria lógica entre Homem e Natureza – *modos de aparecer e de ser* assumem as mesmas três formas categoriais. Em outras palavras, as categorias que nascem na Fenomenologia de Peirce, na forma de modos de experienciar aquilo que aparece para a mente humana, acabam se tornando modos de ser constituintes da realidade. Esta simetria categorial entre *consciência de mundo* e *mundo real* acentua sua adoção realista de filosofia: primeiridade, segundidade e terceiridade não são apenas modos de como experienciamos os fenômenos, mas de como uma realidade que aparece fenomenicamente é *em si mesma*. Claro é, todavia, que esta concepção de realidade é abdutivamente construída, a saber, trata-se de uma hipótese, à luz do falibilismo de Peirce, sobre como o *lado de fora* do mundo possa ser pelo seu *lado de dentro*. Este jogo entre ambos os lados proporciona uma leitura bastante heurística do realismo de Peirce e se prestará também a uma visão bastante original, suponho assim ser, da natureza mesma da Arte. Tal jogo, ao fim e ao cabo, desenha-se como o eixo de um problema clássico na filosofia, mencionado anteriormente como o dueto formado entre *geral* e *particular*.

Tem sido comum na história dizer que não podemos atribuir caráter geral algum à realidade – talvez seja melhor dizer, *caráter contínuo* da realidade, retornando a tempo ao vocabulário de Peirce. Já havíamos apontado em outros textos[128] que Hume havia feito a fé nas continuidades reais falir. Apesar dos esforços de Kant, as cicatrizes do ceticismo humiano nunca se fecharam completamente – os filósofos, com certa razão, pode-se dizer, sempre renovam dentro de suas mentes a profunda perturbação que pela primeira vez sentiram em face da

---

[128] Por exemplo, cf. IBRI, Ivo Assad. Semiotics and Epistemology: The Pragmatic Ground of Communication. In: *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*. CALCATERRA, R. M. (ed.). Amsterdam: Rodopi, 2011.

pergunta: *que prova necessária temos de que o sol nascerá amanhã*? Kant, na verdade, não retoma o realismo dos universais que a ciência moderna de Galileu e Newton pressupunha. Ele apenas oferece o transcendentalismo como solução para o caráter contínuo das teorias, não mais escorado em qualquer continuidade real. Evidentemente, esta solução não é satisfatória quando se propõe fazer uma filosofia genética, isto é, uma filosofia que poderia responder, para além da psicologia, sobre a origem das formas transcendentais e porque os fenômenos deveriam com elas concordar; mais que isso, e esta me parece ser a questão central, por que os fenômenos teriam o estranho poder da última palavra na escolha das formas transcendentes que, ao final, consolidará as teorias admitidas como verdadeiras? Tudo isso pertence à complexidade da epistemologia, e importa aqui, em verdade, assinalar que a contemporaneidade preferiu se recolher ao recanto seguro do nominalismo, onde *mundo* é apenas aquilo que aparece imediatamente aos olhos, um mundo de coisas, fatos e objetos que na sua individualidade aguardariam dos homens a condescendência para receberem nomes e teorias que afinal *salvem suas aparências*. No interior deste nominalismo, parece ser já um arriscado passo ontológico a admissão de, ao menos, um mundo externo de *coisas independentes de nós*. Há controvérsias filosóficas contemporâneas sobre se isso pode ser assim admitido e se, ao fim das contas, não estaríamos mais seguros ao dizer que experimentamos não mais que nossas próprias ideias. Há, na filosofia, inúmeros problemas que podem ser classificados como fascinantes e ainda não resolvidos. Mas, honestamente, não consigo ver nesta polêmica nominalista outra coisa senão um nostálgico retorno da filosofia ao poço de Tales, lá permanecendo alheia ao curso da vida e às justificativas das crenças de senso comum de que ela, ao menos, deveria seriamente se ocupar, sem entregá-las, como Hume fez, à Psicologia.

De qualquer modo, discorrer sobre *continua* reais torna-se fazer *metafísica*, esta palavra que se tornou, de certa forma, *obscena* na contemporaneidade. No entanto, a filosofia de Peirce propõe, como se sabe, o que ele denomina *metafísica científica*, que se deve entender como a tentativa de conceber uma teoria da realidade com base na experiência. Esta realidade é, assim,

no interior de seu sistema de ideias, concebida de acordo com suas três categorias: à primeiridade corresponderá o princípio do *Acas*o, à segundidade o da *Existência*, e à terceiridade o das *Leis* ou *Hábitos* da Natureza.

2 Sobre as coisas que *têm* nome

O realismo de Peirce tem raízes na querela *nominalismo* versus *realismo* da escolástica, e não se relaciona com a contemporânea polêmica *realismo* versus *idealismo* que se desenvolve na esteira do problema sobre a existência ou não de um mundo independente da mente humana e de suas representações. A questão peirciana refere-se à admissão ou não de *continuidades reais* no mundo, isomorficamente à questão sobre a realidade dos universais na escolástica. Seu realismo reconhecerá, então, que *continuidades* são *reais*, sejam elas de *possibilidades* ou de *relações*.

Torna-se importante realçar que um mundo que não contivesse *ao menos* algumas relações gerais reais entre seus eventos, dotadas de alguma permanência futura, constituindo, portanto, continuidades, impediria o exercício do pensamento cognitivo. Um mundo assim em desordem, sem quaisquer relações entre seus fenômenos, não comportaria qualquer forma de cognição. É não mais que um grave equívoco epistemológico dizer que o pensamento e a linguagem *organizam* os fenômenos. Esta afirmação, além de não reconhecer a principal característica de um mundo real, a saber, sua *alteridade*, confunde *ordem real* com *critério de relevância*, na medida em que tal critério seja um modo de eleger nos fenômenos aquilo que possa adquirir sentido *para nós*, mediante diretrizes de alguma hipótese investigativa. É essencial assinalar que em um mundo em evolução, como propriamente ele é na concepção peirciana de realidade, não se poderia pretender uma ideia de *ordem real* que fosse definitiva, cristalizada em alguma forma de determinismo ontológico dificilmente defensável na contemporaneidade. Peirce irá, mediante seu evolucionismo, conceber um mundo em formação, em que as leis naturais estariam em progresso, em paralelo ao permanente e crescente agir do Acaso. Primeiridade e terceiridade interagem cosmicamente, inserindo, respectivamente, de um lado,

diversidade e assimetria e, de outro, *relações de ordem* entre seus fenômenos, constituindo o que Peirce denomina *Leis* ou *Hábitos* naturais. Por conseguinte, paralelamente a certa ordem no universo, que lhe dá simetria de conduta espaço-temporal, coabitam desordem e assimetria, dada pela atuação do Acaso. Observe-se que, nesta concepção, interagem primeiridade e terceiridade na segundidade, que é a categoria que propriamente acolhe as coisas que definidamente existem como individuais, como particulares. Assim, alguns fenômenos do mundo mantêm relações de ordem, conquanto aproximadas, e outros – na verdade sua grande maioria – *não*.

Importa para o foco do presente ensaio, ressaltar que nosso saber se escora totalmente nestas relações de ordem, na medida em que elas é que sustentam conceitos e estes é que recebem *nomes*. Nossa linguagem lógica, cognitivamente voltada para os fenômenos reais, estrutura-se exclusivamente em objetos gerais, cuja continuidade espaço-temporal possibilita todos nossos juízos sobre o mundo. De sua vez, as assimetrias individualizam as existências, destacando o que se poderia, com propriedade, chamar de *singularidades* nas particularidades – um sem-número de singulares nos particulares que, por um lado, os tornam únicos e, por outro, partilhantes de predicados com outros particulares. Trivial que possa ser, vale lembrar, exemplarmente, que *rosa* não é nome de alguma rosa em particular, mas, sim, de uma classe de objetos que partilham predicados. Assim são os nomes dos objetos do mundo, fundados em conceitos oriundos de generalizações permitidas por predicados reais e gerais – este *permitir* advém da crença em uma ontologia realista, como o é a de Peirce. Parece legítimo dizer, sob este ponto de vista do realismo, que nossa ciência, nossas ações cognitivas, dependem definitivamente desta *permissão* de um mundo que torna possível nossa linguagem lógica como mediação. Os ajustes a que as teorias cognitivas têm de se submeter balizam-se, fundamentalmente, em dois quesitos reais, a saber, a alteridade dos fenômenos, tornando suas condutas independentes de como sejam representadas, e o curso futuro desses fenômenos com o qual a predição advinda das teorias irá se confrontar. Para o realismo, a melhor explicação plausível para a eventual *aderência* entre previsão teórica e o curso dos fenômenos é um isomorfismo que estrutura ambos.

Nossa racionalidade, então, busca nos fenômenos o que possa dar suporte aos conceitos, a saber, aquilo que pode ser generalizado e, por assim ser, receber um nome, integrar-se à linguagem dos homens, e cumprir seu papel de ler a região ainda não iluminada do tempo, o *futuro*. Assim é porque precisamos saber como agir no interior do real que está em devir – com esta finalidade, necessitamos saber como *irá* se comportar o mundo em que existimos. Esta é a razão pela qual Peirce atribuiu ao futuro o *locus* de toda significação de natureza lógica.

Mas, evidentemente, a construção desta linguagem comprometida com conceitos que, de sua vez, se estruturam nas coisas que *têm* nome, distancia-nos da presentidade destas mesmas coisas que só se inserem em nossa percepção enquanto forneçam elementos partícipes de classes de predicados. Esse distanciamento se dá porque cada particular só é referido por meio da classe predicativa de que participa. Pensar logicamente uma coisa, na sua existência como particular, é inseri-la na rede conceitual que a torna contínua *para nós*. O preço que pagamos por isso é termos nossa consciência tomada pelo *kronos,* pelo necessário fluxo objetivo do tempo que põe em relação contínua o passado com o presente inserto no conceito, e com o futuro que a razão tem a missão de iluminar para escolhermos que conduta será razoável adotar para atingirmos nossos propósitos. Há, contudo, em cada coisa do mundo, algo que a razão deve desdenhar, a saber, as diferenças, as singularidades, aquilo que não pode ser generalizado: estas são as *coisas sem nome.*

3 Sobre as coisas *sem nome*

Não podemos nos aproximar das coisas sem nome pela linguagem mediadora, totalmente estruturada na lógica do conceito. Elas requerem, para esta aproximação, certo abandono do *kronos* que proporcione inserir a consciência num hiato do tempo, numa presentidade que, enquanto tal, se habilita a mostrar o fenômeno no que ele tem de assimétrico, único, singular. Para elas – as coisas sem nome –, a linguagem baseada em conceitos é *injusta*, seja à medida que a elas se refere por meio de nomes que genuinamente não lhes pertencem, seja ao tentar delas se aproximar por uma combinatória de nomes na

ilusão de uma proximidade maior. O fracasso desta empreitada da linguagem é de ordem lógica: *o geral não pode representar o singular na sua singularidade*. A linguagem lógica é convidada a se calar, e outras formas semióticas devem ser convocadas para este encontro com o que repudia o conceito.

Seria, então, a arte uma geradora de signos, em todas as suas manifestações, capazes de devolver ao homem formas de dizer o que não mais pode ser dito pela linguagem lógica? Evidentemente, aqui se propõe uma questão sobre os *possíveis objeto*s da arte, aqueles que a linguagem lógica e mediadora não pode dizer, procurando relacioná-los a uma *ontologia* do real, em que se supõe haver uma espécie de resíduo de mundo que requer que dele se aproximem formas semióticas que não mais se alimentem de relações universais, leis, hábitos, enfim, tudo aquilo que sustenta a construção de conceitos.

Mas por que poderia a arte ser fundada em tal resíduo de mundo constituído por objetos que são singulares, assimétricos, irregulares, e que satisfariam uma leitura justa do que seja o conceito de *haecceitas* de Duns Scotus[129]? O que há nele que se relacione com nossa *experiência estética*? O que têm a literatura, as artes plásticas, a música possivelmente a ver com as *coisas sem nome*?

4 Uma passagem pela Cosmologia de Peirce

Considero a Cosmologia de Peirce, principalmente sua cosmogênese, uma fonte heurística para leitura de toda sua obra. É, reconheço, uma audácia tocar neste tema no reduzido espaço deste ensaio, mas tentarei dizer algo que, ao menos, não traia o rigor com que ele o concebeu, limitando-me à estrutura lógica de sua argumentação, sua abdução sobre como poderia ter surgido este universo. O vetor desta abdução baseia-se no princípio lógico de que tudo o que é pura possibilidade deve deixar de sê-lo como único movimento que dá sentido lógico ao conceito de *possível*. *O*

[129] Penso que o próprio Peirce não teve um entendimento correto do conceito de *haecceitas* de Scotus, relacionando-o à categoria da segundidade, como característica reativa de um objeto por ser individual, quando creio que Scotus estava se referindo àquilo que em cada particular é sua singularidade, a saber, sua primeiridade como *diferença*.

possível só o é se deixar de sê-lo, aniquilando a si mesmo, caso contrário ele não encerra absolutamente o caráter de *possibilidade*. É interessante que este princípio de transformação do indeterminado em determinação muitas vezes aparece na história da filosofia sob roupagens mítico-religiosas, e até, poder-se-ia dizer, mítico-antropomórficas, como o conceito de Vontade em Schopenhauer. De qualquer modo, o que importa aqui é que o universo tal qual o conhecemos como *existência* é um conjunto de objetos particulares, determinados, um mundo sob a categoria da segundidade que abriga as *manifestações exteriores* das outras duas categorias de natureza *interior*, primeiridade e terceiridade. Chamo aqui essas categorias de *interiores* porque abrigam objetos gerais, contínuos, enquanto a segundidade é a categoria do descontínuo, dos individuais existentes como sua determinação. Acaso e Lei confluem para uma existência de objetos que em parte estão ordenados e em parte não. Pode parecer surpreendente, mas parece haver muito mais desordem que ordem neste universo. Vejamos uma série de passagens na obra de Peirce que sintetizam muitos pontos mencionados até aqui:

> A natureza não é regular. Nenhuma desordem seria menos ordenada que o arranjo existente. É verdade que as leis especiais e as regularidades são inumeráveis; mas ninguém reflete sobre as irregularidades que são infinitamente mais frequentes. Todo fato verdadeiro a respeito de qualquer coisa no universo é relacionado a qualquer outro fato verdadeiro. Mas a imensa maioria destas relações são fortuitas e irregulares. Um homem na China comprou uma vaca três dias e cinco minutos após um groenlandês ter espirrado. Esta circunstância abstrata está conectada com qualquer regularidade que seja? Não são essas relações infinitamente mais frequentes que aquelas que são regulares?[130] [Ainda:] Sob este ponto de vista, uniformidade é um fenômeno extremamente excepcional. Mas não prestamos atenção às relações irregulares, como se não tivessem interesse para nós,[131] [e] ninguém se surpreende com o fato de que as árvores numa floresta não formam um padrão regular, ou busca qualquer explicação para tal fato.
>
> [...] a mera irregularidade, onde nenhuma regularidade definida é esperada, não cria surpresas nem excita qualquer curiosidade.[132]

---

[130] *CP*, 5.342; *EP*, 1.75-76; *W*, 2.264-265.
[131] *CP*, 1.406; *EP*, 1.276; *W*, 6.206-207.
[132] *CP*, 7.189.

Tudo isso assim dito se refere a um mundo *real*. Contudo, a Cosmologia de Peirce irá conjecturar sobre um pré-mundo onde nenhuma realidade sequer ainda existia. Uma perturbadora, embora bastante lógica, teoria sobre o *Nada* como origem de qualquer outra coisa que, de sua vez, poderia engendrar um universo. Seguindo o vetor mencionado, a saber, de passagem do vago para o definido, estágios intermediários graduarão uma evolução nesta direção lógica. Assim, o primeiro passo após o Nada germinal é um *continuum* de qualidades, que irá se determinando em contínuos mais específicos até uma fragmentação de qualidades que passam a adquirir *hábitos*. A Cosmologia é também uma *história* do surgimento das categorias, a *primeiridade* como unidade do *continnum* originário, a *segundidad*e como individuação de contínuos fragmentários e a *terceiridade* como formação de contínuos lógicos de estruturas relacionais dando origem a leis, hábitos e a um tempo objetivo. Importa esta breve passagem pela complexa Cosmologia peirciana apenas pela possibilidade de dizer, subsidiariamente para o tema deste ensaio, que um contínuo de qualidades é originário de sua unidade e é, como toda continuidade, de natureza *interior*. Insisto que devemos distinguir, para a clareza da ontologia realista de Peirce, *interioridade* de *subjetividade*, em que essa, de âmbito humano, é um caso especial daquela, de âmbito cósmico, objetivo. Redundo ao novamente dizer que duas categorias, primeiridade e terceiridade, são de natureza *interior* enquanto segundidade é de natureza *exterior*.

5 Retomando aspectos da Fenomenologia de Peirce

A experiência fenomenológica de primeiridade é dada pela *contemplação*, seja subjetiva, seja objetiva, constituindo uma consciência de unidade, contínua em sua qualidade, que Peirce denomina qualidades de sentimento (*quality of feelings*). Esta experiência de primeiridade é a única que podemos ter como categoria pura, independentemente das demais. Nela *não há* senso de alteridade, consciência de si enquanto sujeito distinto de um mundo exterior. Igualmente, não há pensamento mediador-judicativo, desnecessário em face da ausência de mundo reativo; ausente também está qualquer temporalidade como nexo contínuo

entre passado e futuro. A experiência de primeiridade, associada, essencialmente, à experiência de pura contemplação é, lembremos, mui bem descrita por Schopenhauer como sendo de natureza *estética*[133]. Há nesta experiência, por suas características, *ausência de mundo*, presença absoluta da primeiridade, ausência cabal de segundidade e terceiridade. Com ela, abandonamos a linguagem estruturada no conceito e passamos a simplesmente *sentir*, elementarmente, a unidade de um *quale-elemento*, conforme o vocabulário de Peirce. Esta é, também, uma experiência de unidade com o objeto contemplado que se dá num absoluto presente, por um *hiato no tempo*. Peirce, a propósito, afirmará que o tempo tem um ponto de descontinuidade no presente. Este é um dos tópicos mais importantes para uma teoria da arte em Peirce, uma das sementes que mencionei no início deste texto e que não terei como aqui desenvolver.

Em Peirce há sempre uma *correspondência* entre mundos externo e interno, e ela é, no meu modo de ver, a raiz mais profunda do *pragmatismo* – um ensaio exclusivo sobre este tema valerá ser escrito em breve futuro.

A espontaneidade e incondicionalidade do *quale-elemento*, que toma a consciência que contempla, aparece pelo lado de dentro, enquanto que pelo lado de fora o que lhe corresponde é algo de sua natureza. Peirce, sobre isso, afirmará: "E assim é que aquele mesmo elemento lógico da experiência, o quale-elemento que aparece internamente como unidade, quando visto pelo lado exterior, é visto como variedade".[134]

Para nos aproximarmos das *coisas sem nome*, é preciso, antes, contemplá-las. Elas são irmãs lógicas das qualidades de sentimento, o lado *externo* destas, habitando um mundo de descontinuidades que é abandonado pela razão. Mais uma vez, Peirce é explícito ao dizer: "Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. De fato, acaso nada é senão o aspecto externo daquilo que internamente em si mesmo é sentimento".[135]

---

[133] Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*. Vol. I. Book III. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover, 1969.
[134] *CP*, 6.236.
[135] *W*, 8.180-181; *CP*, 6.265; *EP*, 1.348.

Esta é, penso eu, a consequência mais radical do realismo peirciano. Simetrizar estruturas teóricas cognitivas com estruturas reais dadas por leis gerais é a expressão correspondencialmente lógica deste realismo – sempre, de algum modo, espera-se de posturas realistas esta relação de dependência interativa entre epistemologia e ontologia. Contudo, agora se permite concluir que esta simetria vai mais longe, encontrando conaturalidade entre sentimento e os objetos do mundo que não seguem regras, *as coisas sem nome*. Nelas há uma unidade originária que exteriormente é vista como diversidade, que *experienciamos* como unidade, qualeconsciência.

6 Por fim a Arte

Já é tempo de tocar explicitamente na Arte. Cabe, antes, esclarecer que o esquema das categorias afirma que a primeiridade está presente na Segundidade – há um elemento de espontaneidade em toda relação de dualidade. Na terceiridade, de sua vez, estão implicadas a primeira e a segunda categorias – há um elemento de espontaneidade e de dualidade no interior de toda relação lógica triádica. Faço esta breve menção para afirmar que qualidade de sentimento como unidade de consciência é apenas possível na pura experiência de primeiridade, sem a presença das demais categorias. Todavia, fenomenologicamente, também há sentimento em toda experiência de alteridade, de dualidade na segunda categoria, assim como há também sentimento nas experiências judicativas, cognitivas. Não por outro motivo na filosofia de Peirce não se dualizam como opostos *sentimento* e *razão* – qualidades de sentimento estão presentes nas três categorias.

Havia afirmado que as coisas sem nome requerem, para que sejam *ditas*, estruturas sígnicas logicamente desconstruídas, como o são, exemplarmente, as metáforas. Antes, delas, coisas sem nome, precisamos nos aproximar para contemplá-las no hiato do tempo do puro *presente* enquanto presente. Depois, somente depois, enfrentaremos o desafio de dizê-las – este desafio é o de todo genuíno *artista*.

Creio ser interessante uma brevíssima passagem pelas diversas formas artísticas, buscando associá-las ao *background*

teórico que foi até agora desenvolvido. Iniciemos pela literatura. Na sua forma narrativa, não se pode abster do teatro de *algum mundo* onde relações existenciais são simuladas, realçando justamente a miríade de sentimentos que acompanha a acidentalidade fática. A qualidade da literatura enquanto arte, seu valor mesmo, estará na ruptura da linearidade narrativa meramente descritiva, como o é a jornalística. O elemento de primeiridade é sua essência na sua liberdade de promover a dor do injusto, do oculto, a alegria do encontro, a ilusão de permanência do efêmero, a ironia no interior do patético. Sob este viés, a literatura narrativa adestra o espírito para mundos possíveis, qual o matemático o faz construindo alternativas de universos inteligíveis. Um mundo *moral* nesta forma de arte se desenha – pois cada leitor julga em cada estória seus personagens, simulando dentro de si o que *faria* caso fosse um deles. As coisas sem nome aparecem na sucessão de acidentes que contraria toda causalidade lógica, no jogo casual que impossibilita ou promove as paixões humanas, na alteridade *bruta* da escolha mal sucedida.

A poesia é, possivelmente, mais aguda como desconstrutora da linguagem lógica. Seu jogo de metáforas, seu apelo ao som das palavras, seu poder mais incisivo de tocar a imediatez das qualidades de sentimento e, da vagueza delas, extrair o predicado maior da natureza mesma da Arte, a saber, sua *polissemia*. No jogo dos muitos sentidos, a poesia se faz no ambiente de primeiridade que tece as coisas sem nome, delas se aproximando como se intencionasse com elas celebrar o partilhamento de uma mesma origem.

As artes plásticas, na sua articulação de qualisignos, mais se aproximam das coisas sem nome quando perdem a representação figurativa, desconstruindo-a em benefício de realçar as qualidades enquanto tais, oferecendo-se à contemplação despersonalizante que fenomenicamente devolve a subjetividade à interioridade genética do mundo.

Finalmente, cabe falar da música, que pode ser considerada a mais intransitiva das artes. Esta independência em relação ao mundo lhe é *sui generis* – ela vem de sua natureza essencialmente interior e de seu poder de presentificação da consciência, essencial para a experiência pura de primeiridade.

Schopenhauer estava certo em considerar a música a mais alta forma de arte, por proporcionar o acesso à interioridade originária da Vontade, esta dimensão motora e cega de um mundo de fenômenos ao qual está confinada toda ciência. Em Schopenhauer a impotência da razão se curva ao poder das artes, em particular ao da música. Denominar de Vontade, todavia, o *incondicionado* que ocultamente *decide* que forma determinada irá conferir ao mundo é ainda manter o trágico da incognoscibilidade de onde parece decorrer a subsunção da alma humana a um natural pessimismo. Esta é uma consequência, me parece, da visão exclusivamente determinista predominante no Iluminismo. Sob os ares do final do século dezenove, a Cosmologia de Peirce desvenda esta origem heurística de onde muitos mundos poderiam nascer, ao retomar o conceito de *possibilidade* como uma propriedade lógica objetiva. O saber falível desfaz o pessimismo de uma razão impotente diante daquilo que sempre se oculta. A música parece ser para Schopenhauer um refúgio da realidade e um acesso àquilo que desespera o existir humano, mas que, uma vez atingido, impõe o silêncio do que não pode ser dito.

Muito de Bach e Mozart, exemplarmente, sem falar de meu amado Mahler, convidam à celebração do *continuum* originário de possibilidades, de onde todas as coisas sem nome são seu lado *exterior* – suas *consequências práticas*, conquanto nada *úteis*, para ser fiel ao espírito mais amplo do pragmatismo de Peirce.

7 Uma brevíssima conclusão entre muitas possíveis

Neste ensaio procurei um sentido objetual para a arte, para além de seu confinamento à mera criatividade humana, como se *criar* não fosse predicado cósmico espraiado por toda a Natureza – como bem tentaram mostrar os românticos alemães, em particular Schelling, este gênio inspirador do realismo multifacetado e radical de Peirce. Sob esta abordagem, a arte resgataria, então, o *continuum* originário onde se inscrevem mundos possíveis e de onde deriva, qual lance de dados, o mundo existente. Distante da *necessidade* e próxima, por natureza, do que se desenha como *possibilidade*, promove um saber que desafia ser conceituado, pois não se caracteriza por um acordo de opiniões ancorado em uma realidade externa à linguagem das

ciências. Permanece aqui este desafio, mas se pode adiantar que, sob o ponto de vista do pragmatismo, um saber genuíno é aquele capaz de afetar nossa conduta de vida. Poder-se-ia então perguntar: que visão de mundo, que conduta possível permaneceria indiferente à leitura de um Dostoievski, aos sonetos de um Rilke, à 2ª sinfonia de um Mahler? Não estaria aí o papel essencial da arte para muito além de reduzi-la a mero *entertainment*, a saber, nos levar a tudo que indelevelmente *toca e comove*? Não estaria nesses sentimentos aquilo que genuinamente *torneia* o que é *admirável por si*, sem outra razão ulterior, como quis Peirce para fundamento de sua Estética? Creio haver aqui um longo caminho a percorrer, aceitando o convite das valências abertas da filosofia de Peirce para a mais valiosa recompensa do espírito: *a descoberta de novas ideias*.

V - O Significado de Primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce[136]

1 Sobre Primeiridade como Liberdade Genética em Schelling

A herança de uma visão de mundo mecanicista oriunda do sucesso da razão em sua relativa autonomia na Renascença e no Iluminismo foi recusada pelos poetas e artistas do Romantismo Alemão. Pobre e reducionista, segundo eles, este modelo de mundo não dava conta dos fenômenos vitais em sua organicidade, em sua explosão dinâmica, em sua teleogicidade, em seu caráter sistêmico dotado de uma intencionalidade que parecia transbordar inteligência. A máquina cartesiana adotada por tantos sistemas que se lhe seguiram poderia apenas produzir redundâncias cegas, pura necessidade lógica aplicada ao passado para o desenho do futuro. Algo deveria dar conta não apenas deste aspecto vitalista dos processos naturais, mas, também, daquilo que marcadamente os afetava como fenômeno: a beleza natural. Um belo que se renovava dia após dia, que parecia não intencionar nada a não ser encantar. De um lado, então, o espetáculo da vida em sua inteligência apreensível pela intencionalidade sempre desejante de um fim; por outro, um belo que se espraiava por todos os cantos da Natureza e que parecia somente celebrar sua própria liberdade criadora.

A comoção poética, a experiência estética em sua mais profunda expressão, aquela que deixa sua assinatura indelével no

[136] Este capítulo baseia-se em dois textos publicados de minha autoria: (1) O Significado de Primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce. *Cognitio*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 217-227, 2008; e (2) Reflections on the Presence of Peirce's Category of Firstness in Schelling' and Schopenhauer's Philosophy. In: GVOZDIAK, Vít; SVANTNER, Martin. (Org.). *How to Make Our Signs Clear*: C. S. Peirce and Semiotics. Leiden; Boston: BRILL, 2017. v. 305, p. 59-71.

espírito, a mesma que detém significações dizíveis apenas na forma da arte e a esta vivencia na sua manifestação natural ou humana, não poderia ter espaço em qualquer filosofia necessitarista. Esta injustiça ontológica, este desdém epistêmico, contidos na visão mecânica e determinista de mundo, necessitavam ser superados.

O mundo, concebido como o palco da pura expiação do pecado humano na Idade Média, espaço de uma redenção ética, sujeito ao desígnio inescrutável da vontade divina, expõe-se na modernidade do racionalismo como a concreta realização da inteligência de Deus. Desenha-se um mundo dotado de leis e de uma autonomia conferida por um Deus que não mais interfere nos processos naturais – a máquina da Natureza é expressão necessária do *tudo pensado* onde uma inviável liberdade confrontaria a onisciência divina.

Como espaço do incognoscível desígnio divino, ou como perfeita determinação de Sua Razão, a concepção de Natureza, da Idade Média à Idade Moderna, não se livrara de sua condição de mero palco da história humana, cenário de uma saga que impunha uma assimetria de direitos, seja de natureza lógica, seja de natureza substancial. Não seria o espanto dos grandes gênios renascentistas diante das leis que descobriam, paralelamente à capacidade da criatura de inteligi-las, tão somente um reverenciamento da inteligência divina? Não constituiria a Natureza apenas um meio para a admiração do projeto do *tudo pensado*? Onde, contudo, se situaria algo *dela mesma*?

A extrema felicidade da experiência de contemplação da Natureza, a fusão do sujeito no objeto natural, a ruptura das fronteiras de uma consciência sempre aprisionada na finitude de tudo o que se insere na espaçotemporalidade, não era outra coisa senão uma experiência de liberdade, de transcendência, de realização da sensibilidade poética. Aquela mesma sensibilidade que alguns autores na história da filosofia recomendaram como essencial para apreensão de um modo experiencial deixado de lado pela razão: contemplar as coisas em sua presentidade, sem a névoa distanciadora da mediação teórica que de sua própria essência exclui a diferença e se concentra na semelhança – esta última constituiria, apenas, o que *cabe* no conceito.

Esta experiência de contemplação, por sua indiferenciação sujeito-objeto, aos olhos de Schelling – o expoente filosófico do romantismo alemão – era apenas a evidência da presença do infinito no finito, algo que primariamente transgredia a particularidade e a contingência da experiência, ambas fulcro da busca kantiana pela universalidade exclusivamente nas formas transcendentais do pensamento. Contudo, Schelling parecia ter um compromisso com seus contemporâneos poetas – ele mesmo, não obstante sem se considerar um artista, requeria de seus leitores uma sensibilidade estética[137] sem a qual o entendimento de seus escritos se tornaria quase impossível. Esta exigência schellinguiana não advinha de um possível caráter poético de sua escritura, mas pela necessidade de reconhecimento de um novo espectro da experiência humana no qual se encontraria a fundamentação de uma nova ontologia.

Esta presença intensa do universal no particular, do infinito no finito na expressão schellinguiana, na imediatez dada da experiência estética, já anunciava a presença da idealidade na matéria, numa identidade que iria posteriormente fundar seu Idealismo Objetivo. Tudo, em verdade, lastreava-se na valoração de algo desdenhado como experiência porque pretensamente não-cognitiva. Mas a experiência estética tornar-se-ia o ponto de partida para uma nova filosofia: não como uma indiferença inefetiva que, no juízo de Hegel, não poderia dar origem a um mundo e a uma história, mas um começo pela liberdade criadora que potencialmente é capaz de fecundar, de si mesmo, toda forma. Esta liberdade, com efeito, em si mesma já celebra o que é justo fazê-lo: a beleza que comove, o drama da vida que interioriza e clama pela reflexão, o que apela à Arte como forma genuína de dizer o que não pode, de modo algum, ser dito por outras formas de saber.

Que outra ideia de divindade poderia ter Schelling ao iniciar uma filosofia pelo encantamento diante da Natureza? Parece determinante que desta experiência deveria surgir um princípio criador identificado com a própria Natureza, evidenciando seu poder infinito de criação ao renovar, a cada instante, ao menos para aqueles que despissem os sentidos das

---

[137] Schelling, 1978, p.14.

formas recognitivas do passado, o belo natural de modo sempre surpreendente, como Ser que se permite perdulário porque infinitamente prolífico.

Schelling, como seria lícito esperar, não pôde mais sustentar seu início filosófico na esteira do idealismo subjetivo de Fichte: a idealidade objetiva estava ao alcance das mãos, no toque das plantas, no silêncio comunicativo dos animais, na imensidão de um tempo super-humano condensado em grãos de areia. O Absoluto estava aí, como forma originária da liberdade, acessível por meio de uma experiência marginalizada por um racionalismo inconsciente de sua incompetência para apreender a totalidade do real.

Em Schelling, como em Peirce, o que é primeiro, único, permeia, indiferentemente, tanto o que é de natureza interior como o que se põe como exterioridade. Em sua apresentação interior, anuncia-se como aquilo que transgride os limites da espaçotemporalidade, como idealidade infinita e originária onde o encanto estético convida a muitos compromissos: não apenas a um fazer da *Arte* que celebre um diálogo da liberdade consigo mesma porque sabedora de seu ser genético, mas em igual teor, à adoção de uma conduta humana que em nenhum momento abdique da admirabilidade como critério último e balizador de uma eticidade. Uma eticidade que convidará a Lógica e a Ciência a um compromisso de gênese com a verdade – e tal compromisso deverá anteceder toda estratégia que se conceba para buscá-la.

Em Schelling, o sabor da liberdade como interioridade convida à sua partilha com a objetividade, reconhecendo nesta, na verdade, sua legítima origem: "Apenas quem saboreou a liberdade pode sentir o desejo de tornar tudo semelhante a ela, e dela fazer participar todo o Universo"[138].

Começar uma filosofia com a liberdade, reconhecer a Natureza como uma obra de arte e permeada por inteligência, a saber, que age teleologicamente, conduz à concepção de uma fonte criadora e infinita, configurada em Schelling pelo Absoluto. Um Deus que jamais se oculta, que é, de fato, o primeiro que aparece mediante a mais primária experiência

[138] Schelling, 1992, § 351, p. 25.

humana, a de simplesmente contemplar o mundo e perder-se nele. De fato, este início é uma radical ruptura com o racionalismo extremado, em todas as suas formas deterministas da causalidade estrita, que aparentemente propõe um realismo de universais em que a generalidade do signo encontra sua simetria lógica na generalidade da lei, mas que por pretender ser mera expressão de uma razão dedutivista, não pode explicar fenômenos de gênese. Abandonar questões de gênese ou é interpor o espectro do incognoscível ou abdicar de respondê-las, não apenas por falta de recursos teóricos, mas por contentar-se com uma filosofia miúda destinada a resolver, tão somente, problemas afeitos à sua reduzida escala.

2 Sobre Primeiridade como Libertação em Schopenhauer

A ênfase dada por Schopenhauer ao conceito de mundo como representação poderia muito bem ser considerada uma interpretação por demais ortodoxa da filosofia kantiana. Em verdade, Kant nunca houvera reduzido o mundo objetivo a mera representação. Malgrado considerar a origem transcendental de toda universalidade, Kant tinha em conta a alteridade dos fenômenos para constituição final das teorias positivas. A forma do mundo, é certo, estava contida na transcendentalidade subjetiva. À luz deste detalhe, Schopenhauer talvez devesse ter afirmado *a forma do mundo como representação*. Uma linha de análise interessante da interpretação schopenhaueriana da filosofia de Kant poderia partir deste papel da experiência na constituição das teorias. A este propósito, a questão fundamental a se colocar seria: como o fenômeno sem forma tem a última palavra sobre a forma? Ou, em outras palavras: o que faz a experiência, em sua contingência, ter o poder de escolha das teorias transcendentalmente disponíveis? De fato, esta questão transgride seu confinamento exclusivo à esfera kantiana, apontando para um problema epistemológico-ontológico mais geral, a saber, das relações de legitimação recíproca entre o particular e o geral. Por mais interessante que tal questão possa ser, não cabe, considerando-se a temática específica que me propus, prosseguir nesta linha de especulação, assinalando, contudo, que ela surge naturalmente em face do foco inicial da principal obra de Schopenhauer.

O Mundo como Vontade, todavia, já se encontra na rota que se pretende aqui trilhar. Como este conceito teria nexo com o de liberdade? Vamos aqui recuperar brevemente, como compete ao espaço deste capítulo, sua origem kantiana.

Ao excluir da esfera da cientificidade os delírios de uma metafísica alheia à âncora dos fenômenos e ao restituir a possibilidade do conhecimento, minada pelo ceticismo de Hume, Kant legou, entretanto, à história que lhe seguiu, o espectro da *coisa em si*. Tal espectro foi lido, amiúde, como algo não resolvido, por vezes contraditório nas suas ambíguas relações com os fenômenos, uma espécie de mundo oculto sobre cuja *interioridade* nada poderia ser dito. Fichte, por exemplo, busca solucionar este resíduo aparentemente mal acabado de Kant, ao afirmar que a subjetividade tudo encerraria, reduzindo a totalidade do mundo a mero reagente à ação do sujeito – este faz aquele ser – sem a subjetividade fundante o mundo nada seria. Schelling, de sua vez, considera o Absoluto a unidade primeira e última do Universo, e sua saga a conversão de sua pura potência em ato, num processo infinito de autoconhecimento. Em ambos os autores, a coisa em si perdera todo sentido.

Mas Schopenhauer, talvez o mais próximo de Kant no âmbito do Idealismo Alemão, mantém este conceito[139], não obstante o criticando: “na filosofia de Kant, a assim chamada ‘coisa em si’, ideia obscura e paradoxal, foi considerada, mormente em face do modo como Kant a introduziu, a saber, inferindo do efeito para a causa, o ponto mais difícil, o lado frágil de sua filosofia”[140].

Contudo, Schopenhauer se vale dele para desenvolver a identidade da coisa em si com o conceito de *Vontade*: “A Vontade, como coisa em si, é absolutamente distinta de seu ser fenomênico e independente de todas as formas fenomenais em que penetra para se tornar manifesta e, por esta razão, somente se referem à sua objetividade e sendo-lhes de si totalmente estranhas”[141].

---

[139] A propósito, Peirce rejeita a coisa em si como *conceito*. Segundo ele, seria um conceito contraditório por propor a hipótese de que algo é incognoscível, quando a função de toda hipótese é, justamente, abrir as portas para a cognoscibilidade.

[140] Schopenhauer, 1969, III, § 31.

[141] Schopenhauer, 1969, II, § 23.

Schopenhauer transforma a coisa em si em um princípio vital, uma força cega que submete o mundo a um processo fenomênico infinito que se desenha na espaçotemporalidade. A coisa em si torna-se uma espécie de cego *querer* cósmico que tudo movimenta e faz sair de si para participar de um ciclo vital.

A Vontade, como mera força cósmica desejante, necessita de um mundo de formas através do qual ela se insira em uma temporalidade e, nela, perfaça sequências existenciais infinitas. É em Platão que Schopenhauer vai buscar o mundo das formas, arquétipos que como primeira objetividade da vontade, moldam todos os objetos reais. Desenha-se aqui a raiz profunda de todo conceito schopenhaueriano de existência, baseado nesta relação entre Vontade e Temporalidade: ambos são correlatos e concomitantes – um impulso cego voltado a uma busca desejante infinita – um mundo de fins desejados nunca disponíveis no presente. O tempo em Schopenhauer parece adiar sempre um fim que nunca se mostra, mas que é sempre um oculto atraente.

Cabe assinalar que apenas nesta inexorável relação entre temporalidade e vontade se desenham ao humano sofrimento e ilusão. Sofrimento de ser possuído por um querer que jamais se satisfaz e que faz do indivíduo seu instrumento. Ilusão de possuir o que, de fato, está sempre além de toda posse. Entre a razão que proporciona autocontrole e a vontade impõe-se difícil conciliação.

Contudo, é na experiência de contemplação que Schopenhauer encontra o espaço em que o espírito se liberta, se afasta deste jogo de forças que é característico do existir. O existir schopenhaueriano nada é senão escravidão: a liberdade é uma ilusão de um agir para si; na verdade, age-se segundo a força cega da Vontade. A contemplação surge como a dissolução intensa dos limites do espaço e do tempo e, por sua própria essência, ela é aquilo que também dissolve a separação sujeito-objeto intrínseca a todo processo cognitivo. Schopenhauer exibe belas passagens sobre esta experiência em que há perda da individualidade na contemplação, em que aquelas formas originárias da Vontade se deixam conhecer:

> Quando aí completamente nos submergimos e preenchemos toda a consciência com a contemplação serena de um objeto

> natural atualmente presente [...] desde o momento em que nos perdemos neste objeto, como dizem com profundidade os alemães, ou seja, a partir do instante em que nos esquecemos de nossa individualidade, da nossa vontade, e só subsistimos [...] como claro espelho do objeto, de forma tal que tudo se passa como se só o objeto existisse, sem alguém que o percebesse, que fosse impossível distinguir o sujeito da própria intuição e que ambos se fundissem num único ser, numa única consciência inteiramente plena de uma visão única e intuitiva; quando, enfim, o objeto se liberta de todo vínculo com o que não é ele, e o sujeito, de todo nexo com a vontade, então, aquilo que é conhecido deste modo já não é a coisa particular enquanto particular, é a ideia, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade; neste plano, assim, aquele que é tomado por esta contemplação já não é um indivíduo, que em verdade é aniquilado nesta mesma contemplação, mas se torna o sujeito que conhece de modo puro, liberto da vontade, da dor, do tempo.[142]

Schopenhauer irá afirmar que a experiência contemplativa, como modo de conhecimento, é a Arte, a obra do gênio[143]. A Arte "para a roda do tempo, para ela as relações desaparecem; o seu objeto é apenas o essencial, é apenas a Ideia". Entre as artes, Schopenhauer irá destacar a música como uma forma de contemplação especial "que vai além das Ideias": "Mas a música [...] é completamente independente do mundo fenomenal; ignora-o completamente [...]. [Ela] não é, portanto, como as outras artes, uma reprodução das Ideias, mas uma reprodução da vontade [...]"[144].

A música, desde Platão, pode ser considerada a mais intransitiva das artes. Em Schopenhauer ela é a própria manifestação da coisa em si: "ela exprime a presença do que é metafísico no universo físico, a coisa em si de cada fenômeno [...]. Música nos fornece aquilo que antecede toda forma, o núcleo íntimo, o coração das coisas"[145].

A experiência da contemplação na música conduz a esta essência das coisas, aquilo que se oculta como Vontade, como pura interioridade, aonde as possibilidades de mundo irão se

[142] Schopenhauer, 1969, III, § 34.
[143] Schopenhauer, 1969, III, § 36.
[144] Schopenhauer, 1969, III, § 52.
[145] Schopenhauer, 1969, III, § 52.

desenhar. Schopenhauer, assim, torna a coisa em si uma instância na qual aparece liberdade do humano por meio da arte em geral e, mais profundamente, da música em especial. Desta comunhão em que toda particularidade se dissolve, se exclui a existência, palco do desejo irrealizado que se transforma em permanente dor.

3 A Primeiridade em Peirce

Peirce parece ter tido pouco contato com a filosofia de Schopenhauer, com base na extrema escassez de menções a este autor. Malgrado também não serem abundantes as referências ao pensamento de Schelling na obra peirciana, há menções decisivamente enfáticas em que Peirce se confessa seu admirador, abraçando uma filosofia cujo ambiente de ideias muito se assemelha ao do autor alemão. Fortemente metafísico, o sistema teórico de Peirce desenha-se, a exemplo do pensamento schellinguiano, como *filosofia genética*, não obstante longe de quaisquer gêneses que tenham fundamento polarizado e polarizante, como o fazem pensadores que partem de uma subjetividade constituidora ou de estranhamento substancial, explícito ou não[146], entre mente e matéria. Schelling e Peirce partilham o reconhecimento de toda gênese na *unidade*. Schopenhauer, de sua vez, toma a unidade como forma de acesso à gênese da coisa em si, a saber, a Vontade, diferenciando-se de Peirce e Schelling, no entanto, pelo seu pronunciado nominalismo[147].

O conceito de primeiridade nasce como uma categoria na filosofia de Peirce, um modo de aparecer fenomenológico que é caracterizado pela experiência de unidade entre sujeito e objeto,

---

[146] Parece-nos, a propósito, que muitos sistemas filosóficos são tacitamente cartesianos não apenas neste aspecto da cisão substancial entre mente-matéria, mas pela cisão promovida por um estranhamento genético entre homem e Natureza que, embora não explícitos, estão implicados em seus pressupostos.

[147] Peirce e Schelling, em seu pensamento maduro, dificilmente aceitariam, por exemplo, a afirmação schopenhaueriana de que "Absolutamente não há quaisquer objetos sem um sujeito: tal é o princípio que condena para todo o sempre o materialismo. Sóis e planetas sem olhos para os verem, sem uma inteligência para conhecê-los são palavras que podem ser ditas, mas que carecem de inteligibilidade [...] o mundo é apenas representação e, portanto, requer o sujeito que conhece como aquilo que fundamenta sua existência" (Schopenhauer, 1969, I, § 7).

indiferenciando mundos interior e exterior. Em verdade, esta experiência é de natureza *interior* – ressalvando que, entretanto, *mundo interior* para Peirce não se reduz a *mundo subjetivo* – ou, em outras palavras: interioridade e subjetividade não mantêm relação de equivalência. Esta consequência advém, é preciso ressaltar, de seu realismo metafísico, de seu Idealismo Objetivo e de sua simetrização das categorias, a saber, de sua validação como categorias fenomenológicas e simultaneamente metafísicas.

Em Peirce, também, há um *perder-se* na contemplação, um mergulho, portanto, nas qualidades que *aparecem* na segundidade fática dos objetos, qualidades que constituem um lado interior que se funde com a interioridade de quem as experiencia, num *continuum* de possibilidades pelo seu caráter de ser *primeiro*. Aqui uma vez mais se enfatiza que *interioridade* não pode ser reivindicada como um predicado polarizado, mas como partilhamento dotado de continuidade que transgride toda tentativa de apropriação por qualquer particular. Tal *continuum* irá requerer que se estenda a noção de sentimento para o todo da Natureza: o que em nós provoca sentimento deve lhe ser conatural. Para Peirce, todo o mundo natural contém, em maior ou menor escala, *sentimento*, capacidade de *sentir* – esta é a presença da primeiridade em teores diferenciados nos diversos reinos naturais: da matéria inorgânica à mente humana há uma gradação de sensibilidades distintas.

Peirce, de fato, estava buscando uma explicação para a sensibilidade diferenciada dos diversos personagens do mundo à mudança de hábitos, não obstante ter reconhecido, à luz de seu Idealismo Objetivo, que todos eles teriam a capacidade de adquirir hábitos. Esta propriedade é que, propriamente, garantiria um monismo entre mente e matéria, fazendo desta um caso especial daquela.

O Idealismo Objetivo de Peirce esteia-se na hipótese de que as leis da Natureza se originaram de uma tendência de todas as coisas à generalização, um procedimento de natureza indutiva que, ao fim e ao cabo, traduz-se na tendência de adquirir hábitos. Segundo Peirce, esta é a primordial lei da mente, uma lei que se desenvolve por si mesma no processo evolucionário[148].

---

[148] *CP* 7.512-514.

É evidente que aqui se assimila lei como uma forma de hábito, considerando-se ambas como regras balizadoras da ação.

Assim, também, *pensamento* não será privilégio polarizadamente humano. Por um lado, o realismo metafísico peirciano faz corresponder estruturas gerais reais à generalidade do que na esfera da subjetividade consideramos ser pensamento. De outro lado, Peirce reconhece, a exemplo de Schelling, que processos similares e conaturais ao pensamento se encontram espraiados na Natureza, na forma de ações inteligentemente teleológicas. Há, segundo Peirce, formas similares ao raciocínio humano, perpassando e evidenciando, na ação intencionada dos processos naturais, as formas lógicas da hipótese, da dedução e da indução. Afirmando que a operação de uma lei da Natureza é dedutiva[149] em face dela impor uma conduta necessária aos objetos sob seu âmbito, Peirce lamenta ter sido pouco entendido quanto à sua identificação das demais formas lógicas na Natureza:

> Não tenho sido bem sucedido em persuadir meus contemporâneos a crer que a Natureza também efetua induções e retroduções. Eles parecem pensar que sua mente está no estágio infantil dos filósofos aristotélicos e estoicos. Assinalo que a Evolução, onde quer que ela ocorra, é uma vasta sucessão de generalizações, pela qual a matéria está se tornando sujeita a leis cada vez mais elevadas; e aponto para a infinita variedade da Natureza como testemunho de sua Originalidade ou poder de Retrodução. Por enquanto, contudo, as velhas ideias estão extremamente arraigadas. Muito poucos aceitam minha mensagem.[150]

Na filosofia de Peirce, este partilhamento do pensamento em escala cósmica permite, acentuo, considerar ilegítima a sua apropriação exclusiva por qualquer forma de subjetividade. A *terceiridade*, a categoria que abriga o pensamento e tudo aquilo que é de sua natureza, assim também se simetriza. Nenhuma dualidade pode estacionar-se como tal: ela é a instância necessária que faz inserir a temporalidade e a autoconsciência

---

[149] Confira-se *CP* 2.713. Embora esta passagem seja de 1883, data aquém da fundação de doutrinas de maturidade, Peirce, com a introdução da lógica dos relativos e a teoria da continuidade (Sinequismo) vai enfatizar essa posição na direção de um realismo cada vez mais acentuado.

[150] *NEM* IV, p. 344.

para tornar possível a cognição do objeto – devemos *deixá-lo ser*, apresentar-se como fenômeno e, assim, exibir *sua forma* – esta é uma exigência do realismo. O que é de natureza geral e contínua não pode evidenciar-se como individual, como mera *ipseidade* tópica – o geral somente aparece como *relação* entre individuais. O desafio nominalista ao realismo para *apontar o universal como fato particular* não passa, portanto, de um equívoco lógico de princípio. A generalidade só pode exibir sua forma na temporalidade – não por outra razão, o tempo está sob a terceira categoria na concepção de Peirce.

Novamente, parece plausível propor a extensionalidade do conceito de interioridade para o plano mais amplo do que aqui se considerou *da natureza* do pensamento, tendo em conta a simetrização, ou despolarização, da terceiridade. Na interioridade da terceiridade se dariam, então, todas as operações reflexivas, tanto na esfera do humano, como na do natural, fundada na matéria de recolhimento da experiência exterior em seu aspecto fático, indicial. Tal recolhimento alimenta, assim, um processamento reflexivo retroanalítico, a saber, de aperfeiçoamento de hábitos e concepções, implicando, às vezes, na radical ruptura com estas instâncias gerais, propondo hipoteticamente novas mediações que serão lançadas para teste no teatro de reações da segundidade. Este é o método pragmático tal como o entendo em sua mais profunda expressão, isto é, válido tanto no plano da subjetividade quanto da objetividade, sem se restringir a uma regra de natureza semântica aplicável à relação entre conceito e conduta. As implicações do Pragmatismo transcendem, assim, um mero processo de validação do significado: em verdade ele é uma regra de crescimento e aprendizagem que se baseia num amplo diálogo semiótico, num comércio de signos franqueado pela indiferenciação entre mundo interior e mundo exterior.

Um desenvolvimento maior sobre essa visão amplificada do Pragmatismo certamente é merecedor de estudo exclusivo. Cabe aqui, não obstante, retomar a conceituação da primeiridade na obra de Peirce.

Peirce irá afirmar que esta experiência revela a presença da unidade na diversidade – esta parece ser o lado *exterior*

daquela: “De fato, acaso nada mais é senão o aspecto externo daquilo que internamente em si mesmo é sentimento”[151].

Assim, a experiência de primeiridade aparece por um lado *interior*, como contemplação, como puro qualissigno, como um *continuum* no qual se indiferenciam *sujeito e objeto*. De sua vez, pela sua face exterior, esta experiência viabiliza-se quando um olhar, esforçando-se por despir-se de conceitos e de memória, puder perceber tudo aquilo que é *singular* no mundo, aquilo que propriamente não pode integrar classes, não partilha predicados comuns com possíveis objetos que pretensamente se lhe assemelham e que, por todas estas razões, é assim *primeiro*. Peirce insiste que estas assimetrias do mundo não são comumente percebidas, mas que são ubíquas e muito mais frequentes que as simetrias ou regularidades[152]. Certamente isto se dá porque a razão mediadora sempre se alimenta do conceito e, este, daquilo que nos objetos do mundo constitui classes de predicados. Por estruturarem a percepção de relações funcionais ou semelhanças, ou por aplicarem-se como hipóteses que requerem observação a posteriori, todas as formas judicativas envolvem uma consciência de tempo. Mesmo quando o tempo é minimizado pelos hábitos quando estes fazem interagir pensamento e ação, ou quando tais hábitos estão presentes nas operações recognitivas, há na consciência um tipo de regra cuja estrutura última é também conceitual e que, de algum modo, implica temporalidade.

Há, assim, uma espécie de resíduo de mundo, algo não recolhível pela linguagem na sua expressão lógica, algo que é por ela desdenhado porque estranho à sua própria estrutura e interesse: ela sempre busca o que pode receber um nome. Mas os nomes requerem *partilhamento* e o que é *primeiro* de nada participa senão de si mesmo. A percepção destes aspectos anônimos da Natureza, desta diversidade e variedade, requer uma consciência que necessariamente se subtrai do tempo. Ao fazê-lo, ela inviabiliza toda operação judicativa: a razão sufoca sem o ar da temporalidade. A linguagem lógica, lastreada em conceitos construídos na espaçotemporalidade, diante do irregular também tem que se calar ou submeter-se à metáfora,

---

[151] *CP* 6.265.
[152] *CP* 1.406.

desconstruir-se semanticamente pelo deslocamento de seus termos para ambientes de significação que não lhes são próprios, num esforço de aproximação daquilo que repugna toda generalização e que, por esta razão, *é primeiro*.

Neste ponto, evidencia-se a afinidade do pensamento peirciano com o *contexto* da filosofia de Schelling. Contemplar o que sugere a liberdade criadora de algum princípio – em Schelling, o *Absoluto*; em Peirce, a *primeiridade* – traz a identidade entre o interno e o externo na esfera daquilo para o que não se tem linguagem pronta: a liberdade não é cognoscível porque não se submete ao conceito. Contudo, ela – liberdade, primeiridade – irá desafiar a construção de linguagens, cuja generalidade não será mais por força de lei, por meio de um acordo de sentido entre seus praticantes. Sua generalidade será a da possibilidade do que aponta para uma multiplicidade de significações, para a prática lúdica da hipótese que não necessitará passar por um determinado teatro de reações para sua validação como verdade, mas que, devido à sua intrínseca liberdade, indica para muitos mundos e muitas verdades possíveis. Neste ponto, a razão é simplesmente uma serva do imaginário, como, a propósito, requeria Kant[153].

Enquanto as regularidades do mundo requerem a unidimensionalidade do fluxo temporal para que se evidenciem como tais, dialogando com o seu lado interno, a saber, lei e pensamento ou, em uma palavra, *terceiridade*, as irregularidades, alheias a toda semelhança, se apresentam no confronto imediato consigo mesmas, e pela sua própria natureza de singularidades exibem sua diferença apenas na presentidade do tempo.

O que é espontâneo, livre, singular, é mera força bruta para uma razão que tenta submetê-los ao conceito – deles ela nada poderá dizer. Parece lícito considerar que este *dizer* estará nas mãos da Arte. Talvez, aqui, Schelling e Schopenhauer tenham dado à primeiridade um sentido de poesia que ela sempre clamou merecer.

---

[153] Kant, 1980, § 242.

4 Síntese Temática

Tomando o conceito de primeiridade como um princípio de liberdade, ele se desenha em Schelling como o que libertou o romantismo alemão da infelicidade modelar do mecanicismo. Afirmou-se esta filosofia como pura expressão da criatividade sem limites de um Absoluto que tira de si um outro para retornar a si como forma realizada, autocognitiva. Da unidade originária, para a diversidade da Natureza, e daí a um retorno à forma conquistada na existência. O prêmio por existir é a autocognição. Um ciclo reflexivo pragmático em sua expressão ontológica: aquilo que dá sentido de fundo à ligação entre o particular e o geral.

Em Schopenhauer, a liberdade é uma conquista interior que se remete a uma interioridade última do mundo – *a coisa em si*. A arte se faz meio pelo qual aquela liberdade se dá e a música é alçada à mais elevada forma de expressão primeira, de contemplação como única saída de um mundo humano aprisionado por uma Vontade que mantém vivo um querer infinito, e que apenas redunda em dor. Fiel a Kant, Schopenhauer não poderia simetrizar a liberdade; frente a ela o conceito irá se silenciar: ela não pode ser dita senão pela Arte.

Assim como Schelling, Peirce faz da primeiridade seu mundo genético – seja ele no plano cósmico ou na esfera do humano. Neles a música certamente não seria apenas a instância que alivia a dor de existir, mas uma justa celebração de uma liberdade que se espraia pelo Homem e pela Natureza.

Seção B
Sobre Lógica Heurística

VI - A Exclusividade Heurística da Abdução na Filosofia de Peirce[154]

Seção I

Em 1868[155] Peirce enunciou:

> De acordo com Kant, a questão central da filosofia é "Como são possíveis os juízos sintéticos **a priori**?". Mas, anteriormente a ela surge a questão: como os juízos sintéticos em geral, e mais amplamente, como o raciocínio sintético é absolutamente possível? Quando a resposta ao problema geral for obtida, a particular será comparativamente simples. Este é o cadeado da porta da filosofia.

Aqui o autor, ainda em sua juventude filosófica, coloca a questão sobre a possibilidade da síntese em geral, para além da síntese *a priori*. A busca da solução desta questão mobilizou desde muito cedo o autor, implicando em sua recusa do transcendentalismo e em toda sua crítica a um nominalismo subjacente à obra de Kant. Em verdade, Peirce parte para a adoção gradativa e cada vez mais vigorosa do realismo ontológico, cujo fundamento mais fundo é, pode-se dizer, a condição de possibilidade de todo pensamento mediativo, na

---

[154] Este texto baseia-se em texto publicado de minha autoria: The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce's Philosophy. In: FABBRICHESI LEO, Rossella and MARIETTI, Susana (Eds.). *Semiotics and Philosophy in C. S. Peirce*. Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2006b. p. 90-112.

[155] *CP* 5.348. Trata-se de um trecho do ensaio *Grounds of Validity of The Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*, publicado no *Journal of Speculative Philosophy*, vol.2, p. 193-208. Embora seja um artigo de juventude, ele sofreu correções em 1893. Examinar, também *CP* 2.690. Em diversas passagens de sua obra de maturidade, contudo, o autor chega mesmo a recusar a divisão de juízos entre analíticos e sintéticos, face à sua lógica dos relativos. Verificar, sobre este ponto, *CP* 3.560 e 4.85.

dimensão em que ele possa ter qualquer sintaxe e sentido e ser estruturado em conceitos positivos, plenos de conteúdo fenomenológico. Tal realismo, em essência, configura-se em um *continuum* de relações reais que dão forma ao objeto. Esta forma é, em última análise, uma ordem espaçotemporal do mundo que tenha permanência, como a condição de possibilidade de qualquer gramática e, assim, de qualquer saber positivo.

De fato, a meu ver, o realismo dos universais é uma hipótese básica na filosofia de Peirce. Um mundo sem forma requereria da mente humana assumir-se em face do absolutamente caótico e comprovar sua impotência cognitiva, admitindo, por um viés negativo, a necessidade do realismo.

Aquele caráter necessário de permanência implicado pelo realismo de gerais, não se refere apenas à categoria discursiva da substância, como por exemplo é adotada por Kant. Essa permanência, de fato, é muito mais do que aquilo que poderia ser materializado em objetos particulares, permitindo o termo na linguagem; pertence à ordem das relações gerais reais entre esses objetos, possibilitando que os enunciados não tenham a evanescência da ficção, ou, mais que isto, a possibilidade de enunciação em geral.

De fato, a adoção do realismo como ponto de partida torna-se básico para possibilitar toda e qualquer representação geral e operação de semiose. O realismo, em suma, torna possível o pensamento[156]. Em termos categoriais, pode-se dizer que a terceiridade real torna possível a terceiridade da razão humana.

É necessário, também, trazer para a tela o evolucionismo peirciano, que considera no espaçotempo as questões de gênese. Assim, enquanto o realismo oferecerá as condições para que o pensamento mediativo seja, o evolucionismo poderá propor uma resposta sobre a sua origem. Deste modo, há que se supor, com alto grau de plausibilidade, a derivação de todas as nossas faculdades cognitivas de processos naturais. Ora, dado o caráter obviamente mental e vivo de todas elas, como consequentes de um processo

---

[156] Em Ibri (2015a, p. 148-149), havíamos comentado, sobre este ponto, que Peirce, possivelmente, não recusaria a modificação do "cogito" cartesiano em "Penso, logo os universais são reais", concluindo que o fenômeno do pensamento mediador revelava a ordem do mundo. Mais radicalmente, de fato, e antes da própria linguagem, o sujeito como *organismo* deve ser possível.

evolutivo, concluímos por um antecedente de mesma natureza, incorrendo em um monismo mente-matéria em que a primeira é, necessariamente, primordial. Esse complexo de ideias metafísicas reside na doutrina do Idealismo Objetivo de Peirce, inspirado fortemente pelo Idealismo Absoluto de Schelling, embora aqui não se tenha espaço para evidenciar tal relação.

Bastará considerar que este idealismo, indiferenciando as naturezas de sujeito e objeto, gera de si um substrato eminentemente sintético, oriundo de uma unidade originária entre os mundos interior e exterior. Nesta unidade, define-se, no plano fenomenológico, a propósito, a categoria da primeiridade. Por um lado, a adoção por Peirce do Sinequismo, seu realismo do *continuum* ao invés de um mero realismo de gêneros ou classes de objetos[157], e, por outro lado, sua afirmação do Idealismo Objetivo, parece conciliar facilmente o fato de que tudo o que é cognoscível é da natureza da mente humana como, a propósito, reivindicava Kant. Todavia, sob o prisma do realismo, é necessário considerar o objeto do conhecimento fundamentalmente um segundo para a mente, sem que isto signifique uma relação genética de estranhamento entre sujeito e objeto. Há que se realçar que toda a filosofia de Peirce, a meu ver, prima pela busca de uma simetria lógica entre sujeito e objeto que, de fato, já nasce em sua Fenomenologia, pela indiferenciação categorial entre mundos exterior e interior da experiência. Esta simetria genética embutida na Fenomenologia de Peirce, em verdade, é a raiz para sua consideração de um caminho logicamente alternativo aos pressupostos transcendentais para a epistemologia, e permite que a conaturalidade substancial entre representação e objeto não necessite de uma subjetividade constituidora.

Mantenho um ponto de vista de que outras doutrinas ontológicas complementam o suporte dado pelo realismo e evolucionismo aparando arestas lógicas de uma investigação sobre a origem da humana capacidade em conjecturar, criar teorias, em termos kantianos, de promover sínteses, ou, enfim, de uma reflexão sobre uma lógica da descoberta ou heurística no interior da filosofia peirciana. Tais doutrinas aparecem em dois textos famosos e praticamente contemporâneos, a saber, *The*

---

[157] A formulação da *lógica dos relativos* fez o autor radicalizar, a nosso ver, seu realismo.

Law of Mind (1892)[158] e *Evolutionary Love* (1893)[159], onde o primeiro discorre sobre a tendência à generalização como a lei fundamental da mente, essa tomada em seu mais amplo sentido, e o segundo propõe o modo evolutivo do Agapismo, que aparece como força cósmica aglutinadora, em particular, das ideias, estas também entendidas sob o amplo espectro do realismo e do idealismo[160].

A consecução do entendimento de uma lógica da descoberta em Peirce requer os pressupostos de que as ideias que entretecem um conceito heurístico associam-se numa ambientação de liberdade típica da primeiridade. Nenhuma regra de princípio se interpõe como condicionante na formação de uma nova ideia.

É interessante, também, trazer à memória outro texto famoso, *A Neglected Argument for the Reality of God*[161], onde Peirce desenvolve a ideia de Schiller de devaneio como aquele estado da mente que se subtrai ao tempo, criando na consciência um hiato entre passado e futuro, onde desfilam diante dos olhos os três universos da experiência[162], subsumidos às três categorias. O primeiro evidencia as meras qualidades na sua diversidade; o segundo, a existência das coisas na sua particularidade e o terceiro, aquele aspecto de ordenação, permanência e regularidade das qualidades nas coisas, mediante a relação entre os dois outros universos. A ausência de propósito do primeiro universo permite que a contemplação e o livre fluxo de ideias se façam incondicionalmente, em que, de início, se destaca uma qualidade puramente estética. Absolutamente absorvido por aquele espírito schellinguiano de valoração de um olhar que proporciona a mais primária experiência, aquela em que o espírito se despe de mediação diante do espetáculo da natureza, e se torna, na sua unidade congênita, um palco para

---

[158] *CP* 6.102-163. Ochs (1991) traça um interessante retrospecto histórico sobre o surgimento deste ensaio.

[159] *CP* 6.272-317.

[160] Podemos encontrar uma abordagem brilhante da Metafísica evolucionária de Peirce em Hausman (1993), principalmente sua consideração da importância do realismo destacada no presente ensaio.

[161] *CP* 6.452-493.

[162] *CP* 455. Sebeok (1991), partindo do conceito de *jogo do devaneio*, analisa semioticamente sistemas verbais e não verbais de comunicação.

um jogo (*play*) livre de sentimentos e ideias, abrindo-se para um *continuum* de possibilidades, Peirce irá fundar sua hipótese sobre a realidade de Deus. Contudo, toda sua escritura no interior daquele ensaio não se refere, tão somente, a um argumento sobre o Absoluto, mas, também, ao modo como aquele devaneio inicial, aos poucos, pode se tornar heurístico:

> O alvorecer e o crepúsculo muitas vezes convidam ao Devaneio [...] Ele se inicia passivamente, embebendo-se da impressão de algum recorte de um dos três Universos. Mas a impressão logo se torna observação atenta, e a observação, devaneio, e o devaneio, um dar e receber de uma comunhão da interioridade consigo mesma. Se as observações e reflexões se especializarem em demasia, o jogo se converterá em um estudo científico; e este não poderá ser trilhado em algumas poucas e peculiares horas.[163]

Em outras palavras, a valorização heurística deste jogo significará, em outras palavras, que não há uma regra sob cujo controle se faça a síntese. Não bastará, contudo, este princípio de liberdade, para uma ambientação de novas ideias. Neste ponto é que um princípio aglutinador dado pela doutrina do Agapismo garante a associação das ideias em um *continuum*.

Estou ciente de que convoquei, no espaço limitado deste capítulo, doutrinas peircianas que valem, por si só, profunda investigação. Contudo, a finalidade é delas extrair algumas diretrizes básicas que venham somar de modo original no problema da síntese tal qual visto pelo autor e, mais que isto, evidenciar, no interior de seu sistema, a interatividade entre ontologia e epistemologia.

Seção II

Mas, afinal, o que é uma lógica da investigação no interior da filosofia de Peirce? E, mais especificamente, como se

---

[163] *CP* 459. O aspecto reflexivo do devaneio aparece também em outra passagem em que Peirce evidencia ter absorvido o espírito das belas imagens do romantismo: “Entre no seu barco de devaneio, empurre-o para o lago do pensamento e deixe a respiração do firmamento inflar sua vela. Com seus olhos abertos, desperto para o que está em volta ou dentro de você, inicie conversação consigo mesmo, pois isto é absoluta meditação” (*CP* 461).

dá o processo de desenvolvimento de uma hipótese? O autor irá formular a resposta, estabelecendo três tipos de raciocínio:

> Estes três tipos de raciocínio são Abdução, Indução e Dedução. A Dedução é o único raciocínio necessário. Ela é o que constitui o raciocínio da matemática. Ela principia de uma hipótese, cuja verdade ou falsidade nada tem a ver com o raciocínio; óbvio é que suas conclusões são igualmente ideais [...] A Indução é o teste experimental de uma teoria. Sua justificação é que, embora a conclusão, em qualquer estágio da investigação, possa ser mais ou menos errônea, a aplicação continuada do mesmo método deve corrigir o erro. A única coisa que a Indução perfaz é determinar o valor de uma quantidade. Ela parte de uma teoria e avalia seu grau de concordância com os fatos. Ela nunca pode dar origem a qualquer ideia que seja. Nem o pode fazer a Dedução. Todas as ideias da ciência surgem através da Abdução.[164]

A propósito de atribuir poder heurístico originário somente à Abdução, Peirce em diversas passagens de sua obra de maturidade, faz uma autocrítica da consideração da Abdução como um modo de indução[165]. A exclusividade heurística da Abdução aparece também em:

> Abdução é o processo de formação de uma hipótese explanatória. É a única operação lógica que apresenta uma ideia nova, pois a indução nada faz além de determinar um valor, e a dedução meramente desenvolve as consequências necessárias de uma hipótese pura.[166]

Tomemos de início a indução. A autocorretividade dos erros possíveis no processo indutivo implica em considerar uma dimensão evolucionária que a longo prazo [*long run*] estabelece uma representatividade genuína entre amostra e universo amostrado. Sob a doutrina do Falibilismo sabemos que Peirce baniu a injustificável pretensão de exatidão e verdades finais em

---

[164] *CP* 5.145 e 161; *HP* II, p. 895-896.

[165] O ensaio onde este ponto é objeto de autocrítica é *A Theory of Probable Inference* de 1873 (*SL,* p. 126-181, e em *CP* 2.694-754). A correção que o autor efetua consta em *HP* II, p. 1031-1032 e *RLT*, p. 141.

[166] *CP* 5.171.

ciência[167], notadamente quando se tem em conta seu indeterminismo de matiz ontológico. Assim, esta correção dos erros nunca é efetivamente plena, dentro do que em Peirce se pode considerar um vetor de aproximação da verdade, configurado num processo evolutivo das teorias, associado à sua concepção de interpretante final[168]. Dentro do espectro temático deste trabalho, restringirei aquela dimensão evolucionária ao nível de mera menção, prosseguindo no entendimento da indução enquanto comprovação experimental das teorias. A experimentação indutiva, de modo geral, pode conduzir a três situações: "a hipótese é sensivelmente correta, ou requer alguma modificação não essencial, ou deve ser inteiramente rejeitada"[169].

Como terceiro estágio da investigação, aquele justamente que confronta a teoria com a experiência, a indução[170] é instância decisiva para a aceitação, correção paramétrica ou rejeição do sistema de signos que constitui um modelo de representação preditivo do curso dos fenômenos.

Remetamo-nos, agora, à Abdução[171], de que já sabemos ser o argumento lógico originário de uma nova ideia mediadora. É importante frisar que sua formulação como inferência deve ser posterior a algum estado da mente na qual aquela ideia deve estar numa condição vaga. Defini-la como formulação inferencial é função da dedução e da indução: "Observe que nem a Dedução nem a Indução contribuem com o menor item

---

[167] Em uma carta endereçada a J.H. Kehler, datada de 22 de junho de 1911 (*L* 231), Peirce parece ter entrado em contato com o fato da então recente teoria da relatividade ter obrigado a mecânica newtoniana a rever o seu alcance: "Todo raciocínio científico, excluídas a matemática e as Noites Árabes (sic), é provisório. Foi apenas no outro dia que a segunda lei do movimento foi explodida. A mesma força que aceleraria intensamente um corpo em movimento lento, dificilmente produzirá qualquer efeito se o corpo afetado estiver se movendo aproximadamente à velocidade da Luz" (*NEM* III 1, p. 197).

[168] Verificar, por exemplo, *CP* 4.536 e 4.572.

[169] *CP* 6.472.

[170] Fora do âmbito de interesse deste trabalho, Peirce classifica a indução em três partes. O leitor poderá examinar esta classificação do autor na continuidade do último parágrafo citado e no seu subsequente (6.473), e ainda em *NEM* III 1, p. 189-210.

[171] Por vezes o autor utiliza o termo equivalente retrodução do qual se atribui a invenção (ver *NEM* III 1, p. 178).

positivo à conclusão de uma investigação. Elas tornam o indefinido definido; a Dedução explica; a Indução avalia"[172].

Explicita-se, uma vez mais, a radicalidade do autor quanto ao poder heurístico exclusivo da Abdução, mencionando que a conclusão estava já naquela condição indefinida da ideia. Até agora, nada a obstar, me parece, quanto à indefinição genética da Abdução anteriormente à sua forma argumentativa. É conveniente lembrar a liberdade do jogo do devaneio, sob a qual as ideias se associam em uma nova síntese[173]. Para que este âmbito incondicionado da mente se faça, Peirce sugere ao investigador "sentar-se e ouvir a voz da natureza até que você apreenda sua tonalidade [...] A invenção da hipótese correta requer gênio – um jardim interior de ideias que irá fornecer o verdadeiro pólen para as flores da observação"[174].

Esta apreensão da tonalidade proporciona também dizer que "[...] a mente do homem deve ter sido afinada à verdade das coisas, a fim de descobrir o que ele tem descoberto. Esta é a própria fundação rochosa da verdade lógica"[175]. Evidentemente, afirmar que a mente do homem está "afinada com a voz" da Natureza e atribuir a isto o fundamento da possibilidade da verdade lógica parece subtrair, novamente, dos pés necessitaristas, o terreno seguro da certeza dedutiva. Mas é assim que Peirce não precisará se valer de algum mágico poder interno da mente, cuja constituição é incognoscível ou é entregue à psicologia[176]; sua filosofia evolucionária permitirá lançar mão de uma teoria genética das faculdades subjetivas:

> [...] se o universo se conforma, com alguma precisão, a certas leis altamente gerais, e se a mente do homem tem sido desenvolvida sobre a influência destas leis, é de se esperar que ela devesse ter uma ***luz natural***, ou ***luz da natureza*** ou

---

[172] *CP* 6.475. Examinar, também, *HP* II, p. 899-900.

[173] Em *CP* 5.171, Peirce exclui da Abdução, claramente, a necessidade lógica: "A Dedução prova que alguma coisa ***deve*** ser; a Indução mostra que alguma coisa ***é efetivamente*** operativa; a Abdução meramente sugere que alguma coisa ***pode ser***", grifos do original.

[174] *N* II, p.222.

[175] *CP* 6.476.

[176] A psicologia é, para o autor, uma ciência especial e, como tal, deve se basear na lógica. Examinar, por exemplo, *CP* 2.51. Segundo Peirce, os lógicos "confundem verdades psíquicas com verdades psicológicas" (*CP* 5.486).

> ***introvisão instintiva***, ou gênio, tendendo a fazê-la adivinhar aquelas leis corretamente ou aproximadamente de modo correto. Esta conclusão é confirmada quando descobrimos que toda espécie de animais é dotada de um gênio similar.[177]

Peirce, nesta passagem, menciona as ideias de "introvisão" (*insight*), "instinto", e "adivinhação". Na verdade, estes termos são quase ubíquos em sua obra quando nela se percorre o tema *Abdução*. Atribuir uma faculdade instintiva de adivinhação de verdades, aparentemente uma linha exótica de argumentação, nada mais é que aquela consequência evolucionária de uma espécie de afinação da mente humana com a Natureza, que historicamente possibilitou ao homem, em meio a uma infinidade de conjecturas possíveis, ter selecionado algumas poucas, entre as quais uma se tem se mostrado verdadeira:

> Como foi que o homem foi levado a adotar aquela teoria verdadeira? Você não poderá dizer que aconteceu por acaso, porque as teorias possíveis, se não estritamente inumeráveis, excedem, de qualquer modo, um trilhão ou a terceira potência de um milhão; e, portanto, as chances são esmagadoramente contra uma simples teoria verdadeira, em vinte ou trinta mil anos durante os quais o homem tem sido um animal pensante, ter passado pela cabeça de qualquer homem. Além disso, você não pode seriamente pensar que todo pinto que é chocado tem de investigar todas as possíveis teorias até que ele tenha a boa ideia de bicar algo e comê-lo. O pinto, diria você, bica por instinto. Mas se você é levado a pensar que toda galinha é dotada de uma tendência inata para uma verdade positiva, por que pensaria que só ao homem esta dádiva é negada? [178]

Outra passagem nesta linha de argumentação é:

---

[177] *CP* 5.604, grifos do original; examinar também *CP* 1.81, 5.47, 6.417, 7.39 e *RLT*, p. 110-111. A menção à "luz natural" é uma referência explícita à *lume naturale* de Galileu, como se verá adiante.

[178] *CP* 5.591. Em 1883, verifica-se outra passagem que discorre sobre esta probabilidade de escolha de uma hipótese correta: "A Natureza é, de longe, um repertório de fatos mais vasto e menos claramente arranjado que um relatório de um censo. E se os homens dela não se aproximassem com aptidões especiais para adivinhar corretamente, seria bem duvidoso se nos dez ou vinte mil anos em que existiram suas maiores inteligências, tivessem conseguido a quantidade de conhecimento que atualmente possui o mais inferior dos idiotas" (*CP* 2.753).

> Nossa capacidade de adivinhação corresponde aos poderes musicais e aeronáuticos dos pássaros; isto é, tal capacidade está para nós como aqueles poderes estão para eles, o mais elevado de nossos poderes simplesmente instintivos.[179]

Este elemento primário e decorrente da evolução torna-se, no interior da lógica da investigação de Peirce, um ponto central, a "âncora mestra da ciência"[180]. Adestrados que fomos pela experiência, temos tendência a crer naquilo que cremos porque há neste fato a revelação de que nossos hábitos de conduta servem aos nossos fins e têm a natureza geral de conceitos preditivos bem sucedidos. Assim, sempre que esta tendência à crença se manifesta de algum modo, no que respeita à escolha de um caminho entre muitos que se apresentam para uma hipótese, há um indicativo de caráter instintivo que deve ser considerado:

> É uma regra da lógica da hipótese que qualquer um que tenha um impulso para acreditar (em uma teoria) deveria desenvolvê-la de uma forma tão definida que o experimento e a observação possam ter a oportunidade certa de refutá-la caso não seja verdadeira. A proposição assim desenvolvida deveria ser adotada provisoriamente, e os estudiosos dedicar-se-iam ao trabalho árduo de extrair suas consequências e compará-las com os fatos.[181]

Há, evidentemente, aqui, uma valoração da *logica utens* para o desenvolvimento de uma *logica docens*; tal valoração, a propósito, é um índice da força da Natureza[182] sobre a mente do homem, refletindo-se em sua conduta adaptativa para a vida. Não

---

[179] *CP* 7.48.

[180] *CP* 7.220.

[181] *NEM* III 2, p. 892.

[182] À qual, aliás, se rende o próprio Hume: "Felizmente, em virtude da impotência da razão em dissipar estas nuvens, disto se incumbe a própria Natureza; cura-me desta melancolia filosófica e desse delírio, seja por atenuar a tendência do espírito, seja por uma distração ou impressão viva dos sentidos, que apagam todas estas quimeras. Janto, jogo gamão, converso e me reúno com os amigos; e se após três ou quatro horas de espairecimento, eu pretendesse retomar as minhas especulações, elas parecer-me-iam tão frias, rebuscadas e ridículas que não conseguiria encontrar forças para retomá-las" (Hume, 1978, *livro* I, parte IV, seção II, p. 269). A respeito do ceticismo de Hume, Schelling tem uma opinião interessante: "Hume [fiel a seus princípios] [...] assume que a *sucessão* de aparências tem lugar apenas em nossas ideias; que tomamos esta *particular* sucessão como *necessária*, e isto é uma pura ilusão. Mas o que justamente se requer de Hume é que ele, no mínimo, explique a *fonte* desta ilusão" (Schelling, 1988, p. 26, grifos meus).

por outra razão, Peirce advoga que o início de uma filosofia deve se dar pela análise do conjunto de nossas crenças que se traduzem em nossos hábitos de ação, e não por dúvidas teóricas incapazes de demovê-los, fraturando uma correspondência entre os mundos da reflexão e da conduta[183]. O "impulso para crer" e assim agir é um indicativo da atuação de nossa faculdade instintiva que, segundo o autor, tem um alto grau de direcionamento ao caminho correto, destacando que aqueles animais que consideramos "inferiores" dificilmente cometem erros em suas ações[184]. É assim que o autor destaca a força desta faculdade no interior das grandes descobertas da ciência moderna:

> Examinando os raciocínios daqueles físicos que deram à ciência moderna o impulso inicial que garantiu sua vida só desde então, estamos lidando com o grande, embora não absolutamente decisivo, peso que eles permitiram aos juízos instintivos. Galileu apela a ***il lume naturale*** nos estágios mais críticos de seu raciocínio. Kepler, Gilbert e Harvey – para não falar em Copérnico – contaram substancialmente com um poder interno, insuficiente por si mesmo para chegar à verdade, mas contribuindo com um fator essencial nas influências que conduziram suas mentes à verdade.[185]

Além do apoio à sua tese de "introvisão instintiva" na gênese do argumento abdutivo, que Peirce encontra na "*lume naturale*" de Galileu[186], o autor manifesta sua grande admiração por Kepler, notadamente quanto ao modo como este conjecturou a respeito das observações que recebera de Tycho Brahe sobre a órbita de Marte[187]:

> A tarefa de um homem de ciência é conjecturar e refutar conjectura após conjectura, sendo guiado pelo modo particular como a última falhou, objetivando elaborar a próxima. Um

[183] Em Ibri (2015a, p. 142-145), analisamos a dualidade crença-dúvida à luz do pragmatismo de Peirce.
[184] Ver, por exemplo, *RLT*, p. 110.
[185] *CP* 1.80.
[186] Sobre a influência da obra de Galileu no autor, examinar o excelente ensaio de Eisele (1979, p. 169-176).
[187] Hanson (1977) faz uma extensa análise desta reflexão peirciana sobre a obra de Kepler.

gênio científico tem, raramente, tido que conjecturar tantas vezes quanto Kepler o fez.[188]

A formação de uma hipótese, como disse anteriormente, não se dá sob alguma regra sobre a qual possamos exercer algum controle, isto é, nossa racionalidade dedutiva em nada contribui para aquela introvisão instintiva:

> Qualquer que seja o modo como o homem tenha adquirido sua faculdade de adivinhar os caminhos da Natureza, é certo que não foi por meio de uma lógica crítica e autocontrolada[189] [...] [e, ainda,] Com respeito àquela acentuadamente incontrolada parte da mente, as máximas lógicas têm tanto a fazer quanto com o crescimento do cabelo e das unhas [...] [190].

Embora a inferência abdutiva[191] não esteja sob o controle de uma lógica crítica, Peirce propõe sua forma como argumento que, a propósito, simplesmente esclarece o modo como uma hipótese restaura o caráter possivelmente pensável do fato bruto, sem, todavia, constituir-se numa regra de formação da própria Abdução. Tal forma, segundo o autor é:

> Um fato surpreendente C é observado;
>
> Porém, se A fosse verdadeiro, C seria natural.
>
> *Assim, há razão para suspeitar-se que A é verdadeiro*[192]

---

[188] *NEM* III 2, p. 893; verificar ainda *NEM* III 1, p. 169-171, onde Peirce faz a análise das descobertas de Kepler.
[189] *CP* 5.173.
[190] *CP* 5.212. Em *CP* 5.109, Peirce reforça esta posição: "Criticar como logicamente só ou não uma operação do pensamento que não pode ser controlado não é menos ridículo que declarar que o crescimento de seu cabelo é moralmente bom ou mau. O ridículo, em ambos os casos, consiste no fato de que tal juízo crítico pode ser almejado, mas não pode realmente ser expresso em um pensamento claro".
[191] Peirce não hesita em classificar a Abdução como uma legítima inferência: "Qualquer noviço em lógica pode muito bem estar surpreso pelo fato de eu chamar uma adivinhação de inferência. É igualmente fácil definir inferência de modo a incluir ou excluir a Abdução. Mas todos os objetos de estudo lógico têm de ser classificados; e conclui-se que não há nenhuma outra boa classe na qual se deva incluir a Abdução senão na das inferências" (*HP* II, p. 899).
[192] *CP* 5.189.

Mercê do que já foi exposto, adentro agora a questão dos limites entre uma lógica crítica e aquela conduta heuristicamente espontânea da mente:

> Onde, então, começa a possibilidade de controlar o processo de cognição? Certamente não antes de o ***percepto*** estar formado. Mesmo depois que ele se forma existe uma operação que me parece ser bastante incontrolável. É aquela de julgar o que é que a pessoa percebe. Um juízo é um ato de formação de uma proposição mental combinada com sua adoção ou um ato de afirmá-la. Um *percepto*, de outro lado, é uma imagem ou um quadro móvel ou outra figuração.[193]

Parece, então, que há um momento perceptivo, uma relação entre a mente cognoscente e o objeto investigado que se dá num intervalo de tempo em que inexiste autocontrole. Peirce agora prepara o terreno para sua teoria da percepção judicativa, introduzindo o juízo perceptivo, isto é, o primeiro juízo de uma pessoa com relação ao que está diante de seus sentidos:

> Eu não considero que seja possível exercer qualquer controle sobre aquela operação ou sujeitá-la a crítica. Se pudermos criticá-la, até onde posso ver, aquela crítica seria limitada a refazê-la novamente e observar, com bastante atenção, se obtemos o mesmo resultado. Mas quando assim a repetimos, prestando, agora, muita atenção, o percepto é presumivelmente não o mesmo de antes. Não vejo que outros meios temos de saber se é o mesmo de antes ou não, exceto comparando o primeiro juízo perceptivo com o último. Eu desconfiaria completamente de qualquer outro método de verificar que caráter teve o percepto. Consequentemente, até que eu esteja melhor informado, considerarei o ***juízo perceptivo*** como completamente além do controle. Estivesse eu errado nisto, o ***Percepto***, em todo caso pareceria ser assim.[194]

Segundo o autor, os juízos perceptivos se tornam "as primeiras premissas de todos os nossos raciocínios e não podem ser colocados em questão",[195] uma vez que estão totalmente fora do autocontrole. Segue-se, então, que as primeiras premissas de

---

[193] *CP* 5.115.
[194] *CP* 5.115, grifos do original.
[195] *CP* 5.116.

nossos argumentos positivos não são criticáveis, desde que elas sejam oriundas da percepção. Não obstante, esta percepção poderia conter elementos alucinatórios; e, neste caso, qual o critério, pelo menos, se nenhuma crítica lógica é *de per si* possível, para destilar uma percepção sã de uma que poderia ser uma ilusão? Peirce responde a esta questão[196], afirmando que não será difícil distinguir uma percepção que mais de uma pessoa teria de modo similar de outra que é revestida de absoluta idiossincrasia. Não há por que, segundo Peirce, duvidar da veracidade dos sentidos, afirmando que a própria física do futuro descobrirá que eles são mais reais do que o atual estado do conhecimento permite verificar[197]. Dentre as conferências proferidas pelo autor em Harvard (1903) sobre o Pragmatismo, destaca-se *Pragmatism and Abduction*[198], onde ele apresenta sua teoria da percepção judicativa associada à Abdução. Nela Peirce propõe o que ele denomina três proposições cotárias, com as quais pretende afiar[199] a máxima do Pragmatismo. A primeira é "*nihil est in intellectus quod non prius fuerit in sensu*", entendendo por *intelectus* "[...] o significado de qualquer representação em qualquer tipo de cognição, virtual ou simbólica [...]" e, por *in sensu* como sendo "[...] *num juízo perceptivo*, o ponto de partida ou primeira premissa de todo pensamento crítico controlado"[200]. Sua segunda proposição é que

> [...] os juízos perceptivos contêm elementos gerais, de tal modo que proposições universais deles são dedutíveis, conforme a lógica das relações mostra que proposições particulares, usualmente, para não dizer invariavelmente, permitem que delas sejam inferidas proposições universais [...][201]

A terceira proposição, de sua vez, enuncia que:

---

[196] *CP* 5.117-118.
[197] *CP* 5.118. Em *CP* 5.402n2, Peirce comenta: "Não é 'minha' experiência, mas 'nossa' experiência que deve ser pensada; e este nós tem indefinidas possibilidades".
[198] *CP* 5.180-212.
[199] Segundo o autor, o termo cotária deriva de *cos*, *cotis*, que é uma pedra de amolar (*CP* 5.180).
[200] *CP* 5.181.
[201] *CP* 5.181 e 186.

> [...] a inferência abdutiva transforma-se gradativamente no juízo perceptivo sem qualquer linha nítida de demarcação entre eles; ou, em outras palavras, nossas primeiras premissas, os juízos perceptivos, devem ser considerados como um caso extremo das inferências abdutivas, das quais diferem por estarem absolutamente além da crítica. [202]

Evidentemente, Peirce está aqui enunciando uma teoria ousada, principalmente no que concerne ao juízo perceptivo conter elementos gerais. De outro lado, aquela questão do limite entre a inferência controlada e a instância do percepto ou conjunto de perceptos associados a seu juízo parece ser encaminhada para uma continuidade entre percepção e Abdução. Embora estejamos no campo da indeterminação para uma lógica crítica, o autor é cauteloso quanto a não tornar o tema objeto da psicologia:

> Ao dizer que juízos perceptivos envolvem elementos gerais, naturalmente, nunca pretendi dar a entender que estivesse enunciando uma proposição em psicologia. Pois meus princípios proíbem-me de modo absoluto, de fazer o menor uso que seja de psicologia em lógica. Estou inteiramente vinculado aos fatos inquestionáveis da experiência cotidiana e com o que deles se pode deduzir. Tudo o que posso entender por juízo perceptivo, é que se trata de um juízo imposto em termos absolutos à minha aceitação, e isto por meio de um processo que sou completamente incapaz de controlar e, por esta razão, incapaz de criticar. Tampouco posso pretender uma certeza absoluta a respeito de qualquer assunto fático. Se, com o exame mais minucioso de que sou capaz, um juízo parece ter as características que descrevi, devo reconhecê-lo classificado entre os juízos perceptivos até uma opinião posterior em contrário.[203]

Ora, face ao realismo do *continuum* na filosofia peirciana, parece-me um contrassenso supor que a experiência perceptiva ganhe, exclusivamente, contornos de generalidade na mente humana. Considere-se como necessária uma unidade da consciência diante do objeto no tempo que reúne todos os perceptos num *continuum* que traz à presentidade, também, ideias

---

[202] *CP* 5.186.
[203] *CP* 5.157.

passadas para uma associação heurística na forma de uma hipótese. É claro que neste caso, lembremos, estávamos simulando um estado de coisas diferente de uma mera recognição habitual. Se à ordem espaçotemporal dos perceptos não corresponder uma ordem possível e correlata dos objetos sensíveis, estaremos no campo epistemológico do nominalismo, que, como se sabe, não é a posição do autor. Assim, o juízo perceptivo deve efetivamente conter elementos gerais, naquela fronteira indefinida entre o descritivo e o interpretativo que, em outros termos, transfere-se para as relações entre percepção e Abdução, não se impedindo de dizer que "a percepção é interpretativa"[204]. Deste modo, associam-se a doutrina do Sinequismo[205] e a teoria da percepção judicativa, desde que um *continuum* é necessário entre as instâncias da experiência enquanto sistema de perceptos e a elaboração crítica e controlada de uma teoria. Esta indeterminação genética dos enunciados heurísticos é, também, uma das fontes congênitas do Falibilismo. O tecido eidético do mundo sugere-se à mente que dele se aproxima:

> A sugestão abdutiva surge para nós num lampejo. É um ato de introvisão (***insight***), embora de um teor bastante falível. É verdade que os diferentes elementos da hipótese já estavam em nossas mentes; mas é a ideia de colocar junto o que jamais havíamos antes sonhado fazer que faz brilhar a nova sugestão diante de nossa contemplação[206].

É importante observar, desta passagem, a afirmação do autor de que "os elementos da hipótese já estavam em nossas mentes"; de fato, não há dúvida que o sujeito deva dispor de um repertório de signos capazes de se associar ao sistema de perceptos para um juízo, pois é certo que "percebemos aquilo que estamos preparados para interpretar"[207]. Sob o ponto de vista

---

[204] *CP* 5.184. Em *CP* 2.148-149 Peirce enfaticamente afirma que os perceptos são governados pelas leis reais, caso contrário as teorias seriam arbitrárias.

[205] Hookway (1992, p. 163) dedica, em seu livro, o capítulo *Perception and the Outward Clash* ao tema aqui considerado, comentando, a nosso ver corretamente, que "a menos que a generalidade expressa no juízo perceptivo esteja presente também no percepto, parece haver um hiato epistemologicamente intransponível entre eles".

[206] *CP* 5.181, grifo do original.

[207] *CP* 5.185.

categorial, como a terceiridade tem estatuto ontológico caracterizado pelo sistema de relações entre os fenômenos que têm continuidade espaçotemporal, a generalidade apreendida perceptivamente é, na verdade, uma introvisão daquele sistema. Num trecho de sua obra, o autor confirma este ponto de vista, manifestando, também, a sua admiração pela faculdade humana de adivinhação:

> [...] o homem tem uma certa introvisão (*insight*), não suficientemente forte para que ele esteja com mais frequência certo do que errado, mas forte o suficiente para que não esteja, na esmagadora maioria das vezes, com mais frequência errado do que certo; é uma introvisão da Terceiridade, os elementos gerais da Natureza. Denomino-a de introvisão porque é preciso relacioná-la com a mesma classe geral de operações a que pertencem os Juízos Perceptivos. Esta Faculdade pertence, simultaneamente à natureza geral do Instinto, análoga aos instintos dos animais, na medida em que estes ultrapassam os poderes gerais de nossa razão, e nos dirigem como se estivéssemos de posse de fatos situados inteiramente além do alcance de nossos sentidos. Assemelha-se também ao instinto face à sua pequena tendência ao erro, pois embora esteja mais frequentemente errada do que certa, a frequência relativa com que está correta é, no todo, a coisa mais maravilhosa de nossa constituição.[208]

Não há mais aquela cisão entre razão e sentidos que fez inaugurar tantos sistemas nominalistas; ao cindir a interioridade, separamos nossa racionalidade do mundo, pois o portão de entrada deste lhe seria afeito como contingência e acidentalidade. Não obstante,

> [...] há uma Terceiridade na experiência um elemento de Racionalidade com relação ao qual podemos adestrar nossa própria razão, de modo que ela se adeque àquele elemento

[208] *CP* 5.173. A generalidade contida ao nível da sensibilidade é, segundo Apel (1981, p. 117), o "suporte final para o sistema filosófico de Peirce", vendo, na teoria da percepção judicativa do autor, uma espécie de "imediatidade no interior da mediação" ou, uma "primeiridade da terceiridade". Murphey (1993, p. 376-377), analisa de modo lúcido a necessária presença da terceiridade na percepção, com base na homologia de ordens no objeto e nos sentidos.

> cada vez mais [...]; nessa esperança repousa a única possibilidade de todo conhecimento.[209]

Reconhecendo-se que nosso conhecimento do mundo transcorre evolutivamente, pode-se também dizer que aquele portão de entrada da experiência é bastante mais amplo, impregnado pelas "possibilidades indefinidas" da generalidade de um *continuum* entre o caráter de idealidade da Natureza e a mente do homem. As palavras *idealidade e mente* designam aqui, novamente, uma unidade, pois "a Terceiridade verte-se sobre nós através de todas as avenidas dos sentidos"[210].

Seção III

Resta, ainda, expor o argumento dedutivo à luz da lógica da investigação do autor. Já sabemos que todo o conteúdo heurístico de uma teoria está contido na instância abdutiva. O processo de formação deste conteúdo inicia-se na percepção de que, no sistema peirciano, ele necessariamente é judicativo e geral, sob pena de romper o *continuum* de generalidade entre mundo e consciência, à luz do realismo daquele sistema. Há no processo abdutivo aquela indefinibilidade típica de um tecido de possibilidades, proporcionado pela ausência de uma regra constritiva[211] de formação da hipótese e que, penso ter ficado claro, antecede sua constituição proposicional. Conforme já formulado pelo autor anteriormente, a dedução é um raciocínio de natureza matemática que extrai consequências necessárias do estado de coisas contido na hipótese, sem questionar se ele tem ou não vínculos com a realidade[212]. Segundo o autor, a fase dedutiva da lógica da investigação é desenvolvida através de

---

[209] *CP* 5.160.

[210] *CP* 5.157. É por esta unidade da mente, em sua acepção evolutiva, que não cabe o entendimento da Abdução como um processo dialético, tal qual se detecta na leitura de Corrington (1993, p. 67).

[211] Reforçando este ponto que já havíamos assim conceituado, pode-se recorrer à seguinte passagem da obra do autor: "Quais são as regras lógicas às quais devemos nos conformar, ao adotar aquela etapa (Abdução)? Não haveria qualquer lógica impondo regras; estas devem ser seguidas a partir do momento em que a hipótese as requeira" (*CP* 7.202).

[212] "A Dedução, é claro, refere-se exclusivamente a um estado de coisas ideal". (*CP* 7.205).

diagramas. Um diagrama é "[...] um signo que é predominantemente um ícone de relações; para tanto ele é auxiliado por convenções [...] Ele pode constituir um sistema, de representação perfeitamente consistente, fundado sobre uma simples e fácil ideia básica"[213].

Ainda conforme o autor, a geometria e a álgebra evidenciam este caráter diagramático[214], onde um sistema de relações é "auxiliado" por convenções como, por exemplo, sinais operadores, letras etc. Neste sentido, um mapa geográfico é, também, um diagrama, um ícone de relações espaciais, para cuja compreensão são necessários símbolos verbais, escala geométrica e outros signos indiciais necessários[215]. Peirce considera, também, a linguagem verbal um tipo de álgebra e, deste modo, diagramática[216]. De fato, a recente gramática gerativa de Chomsky evidencia que a estrutura sintática profunda da linguagem é, nestes termos, um ícone de relações ou diagrama. Tal diagrama, é verdade, deve estar disponível enquanto competência linguística na mente humana[217]. Há, não obstante, diferenças profundas entre a linguagem verbal falada ou escrita e a linguagem matemática no que respeita às respectivas capacidades heurísticas. Sobre este ponto discorro mais adiante. A qualidade primordial de um diagrama, no ver de Peirce, é permitir que aquelas relações sejam observadas: "Todo raciocínio necessário, sem exceção, é diagramático. Isto é, construímos um ícone de nosso estado de coisas e passamos a observá-lo"[218]; ainda: "Um diagrama tem a vantagem de fazer apelo ao olho"[219].

---

[213] *CP* 4.418. A definição de ícone encontra-se, por exemplo, em *CP* 2.276. Podemos entendê-lo como um signo que mantém com o seu objeto uma relação de semelhança ou similaridade, não requerendo, para sua significação possível, a efetiva realidade deste objeto.

[214] "De todas as ciências – pelo menos aquelas cuja realidade não se disputa – a matemática é a única que lida com relações de forma mais abstrata; e sempre que o faz, é através da incorporação destas formas em diagramas ou construções, sejam geométricas ou algébricas" (*N* I, p. 73). Examinar, também, *CP* 2.279 e *CP* 5.148.

[215] *CP* 3.419.

[216] *CP* 3.419.

[217] Chomsky, 1969, caps. 3 e 4.

[218] *CP* 5.162.

[219] *NEM* III 2, p. 1120.

Este "apelo ao olho" é confirmado no exemplar caso da Matemática, cujas verdades "[...] são derivadas da observação de criações de nossa própria imaginação visual, que podemos colocar no papel em forma de diagramas"[220]. Mas, o que efetivamente proporciona esta observação, e qual sua importância? Ora, lembremo-nos de exemplos muito simples, como as construções auxiliares em geometria que permitem visualizar relações e propriedades conducentes à demonstração de um teorema; ou, mesmo, em sistemas algébricos de mais de uma variável, onde relações de semelhança determinam sua solução. Evidentemente, são casos triviais que, mesmo aqueles não afeitos à linguagem matemática, experienciaram ilustrativamente. Sob o ponto de vista conceitual, parece-me não ser outra coisa o que diz o autor a respeito do método que:

> [...] consiste em estudar construções ou diagramas [...] pois mesmo em álgebra, o grande propósito do simbolismo presta-se a trazer a representação estrutural das relações, concernentes ao problema, diante dos olhos da mente, em uma forma esquemática que pode ser estudada tanto quanto o são as figuras geométricas.[221]

Que poder é este de nossa visão, que possibilita a solução de um problema seja na imaginação, através dos "olhos da mente", ou pela contemplação do diagrama concretizado graficamente em uma folha de papel? Esta questão é o cerne heurístico da dedução; ao pronunciá-la, contudo, surge uma aparente contradição: todo o conteúdo da descoberta não estava na inferência abdutiva? Como conciliar, então, o que já sabíamos, com esta faceta heurística do argumento necessário? Que ela efetivamente existe, as palavras do autor não deixam dúvidas:

> O ato de inferência consiste [...] na construção na imaginação de um tipo de diagrama ou imagem estrutural do que é essencial do estado de coisas representado nas premissas, no qual, por manipulação mental e contemplação, as relações que não foram notadas são descobertas.[222]

---

[220] *CP* 2.77.
[221] *CP* 3.556.
[222] *N* I, p. 149.

Visando encaminhar a solução desta questão, inicio por apontar que a utilização do termo *construção* remete ao construtivismo kantiano presente na Doutrina Transcendental do Método[223]. De fato, são inúmeras as menções a Kant[224] no que respeita ao tema, das quais se pode citar:

> Kant está inteiramente correto ao dizer que [...] o matemático utiliza o que, em geometria, é chamada uma "construção", ou um diagrama em geral, ou uma disposição visual de caracteres ou linhas. Tal construção é formada de acordo com um preceito fornecido pela hipótese. Uma vez formada, a construção é submetida ao escrutínio da observação e novas relações são descobertas entre as partes, não enunciadas no preceito pelo qual ela foi formada [...].[225]

Já na Analítica Transcendental, Kant propõe o conceito de *esquema transcendental*, que desempenha um papel mediador entre as categorias e os fenômenos, tendo características simultaneamente intelectuais e sensíveis. Afirma-o, também, como "produto da capacidade de imaginação" e uma "regra de síntese" desta capacidade[226], de tal modo que os esquemas sejam

> [...] determinações *a priori* do tempo de acordo com regras. Estas regras relacionam-se, na ordem das categorias, à série do tempo, ao conteúdo do tempo, à ordem do tempo, enfim, ao todo do tempo, com respeito a todos os objetos possíveis.[227]

Atribuindo um predicado de generalidade ao *esquema*, Kant distingue-o de *imagem*:

> De fato, é o esquema, não a imagem dos objetos, que subjaz a nossos conceitos sensíveis puros. Nenhuma imagem poderia ser, de qualquer modo, adequada ao conceito de

---

[223] Kant, 1978, A713-738/B741-766.
[224] Consulte-se, por exemplo, *CP* 4.2, 4.86 e 5.178.
[225] *CP* 3.560.
[226] Kant, 1978, A 138-141/B 177-180. Paton (1965, Vol. 2, pp. 39-40), acusa Kant de "obscuridade" neste ponto, dada a dificuldade de conciliação entre as ideias de *produto e regra de síntese* da imaginação, como conceitos de *esquema*.
[227] Kant, 1978, A 145/B 184.

triângulo em geral [...] O esquema de triângulo pode apenas existir no pensamento.[228]

Na Doutrina Transcendental do Método[229], Kant distingue os conhecimentos filosófico e matemático, pelo primeiro se fazer discursivamente através de conceitos e o outro por meio da construção de conceitos[230]. Comparando estas duas formas de conhecimento, Kant simula uma situação em que um filósofo e um geômetra deparam-se com o desenvolvimento da demonstração de que a soma dos ângulos internos de um triângulo qualquer é dois retos. O primeiro refletindo conceitualmente sobre ângulos, retas ou o número três, "nada produzirá de novo". O geômetra, de sua vez "começa construindo um triângulo" e através de outras construções auxiliares ele "vê" a solução[231]. Ao que Kant acrescenta: "[...] assim como em álgebra, por meio de construções simbólicas, e na geometria através da construção ostensiva (a construção geométrica dos próprios objetos) somos levados a resultados que o conhecimento discursivo nunca atingiria mediante meros conceitos"[232].

É deste modo que o método construtivo da Matemática "[...] a par de suas vantagens heurísticas, protege todas as inferências contra o erro ao colocar cada uma delas diante de nossos olhos [...]"[233]. Malgrado as diferenças de princípio entre as filosofias de Peirce e Kant, este teve, é sabido, grande influência na formação do pensamento do primeiro[234]. É verdade que Peirce tinha intenso conhecimento das "construções" da antiga geometria grega, utilizadas nas demonstrações

---

[228] Kant, 1978, A 141/B 180. Em A 714/B 742, aparentemente Kant se contradiz, afirmando que ao traçar um triângulo no papel "a figura singular que desenhei é empírica e presta-se para exprimir o conceito sem reduzir sua universalidade".
[229] Kant, 1978, A 705-728/B 733-756.
[230] Kant, 1978, A 713/B741; A 719/B747.
[231] Kant, 1978, A 716/B 744. Kant, aqui, propõe que, exemplarmente em um triângulo ABC, o geômetra prolongaria o lado BC do triângulo e traçaria uma paralela a AC pelo vértice B. Os ângulos externos assim formados seriam, respectivamente, iguais a α e β que com γ somariam dois ângulos retos.
[232] Kant, 1978, A 717/B 745.
[233] Kant, 1978, A734/B762.
[234] Em carta a seu amigo William James (abril de 1897), Peirce declara: "A Crítica da Razão Pura, como você sabe, foi minha ama de leite em filosofia".

teoremáticas, impedindo-se de afirmar que este conceito foi por ele extraído de Kant. Contudo, salvo melhor juízo, Kant parece ter sido o primeiro a diferenciar, no plano da epistemologia, os discursos verbal e matemático. Não obstante, Peirce generaliza a ideia de diagrama a um extremo que redunda na sua correlação com a lógica dos relativos e teoria dos grafos lógicos[235]. Este aprofundamento da noção de diagrama fê-lo interpretar a lógica transcendental como uma pretensão descabida de Kant de reduzir todo o raciocínio necessário ao silogismo em Barbara[236]; Peirce vê, por exemplo, a dedutividade diagramática nas operações do pensamento preditivo, numa espécie de diálogo interno em que a mente traça um plano de conduta diante de um curso presumido da experiência futura[237]. Segundo o autor, mesmo no mais simples silogismo está presente a estrutura diagramática[238], afirmando, também, que a antiga lógica silogística, revista sob a lógica dos relativos, leva os argumentos a uma multiplicidade de conclusões possíveis[239].

Proponho refletir agora, em primeiro lugar, sobre aquele poder heurístico de nossa humana visão que, como se evidenciou, seja em Peirce, seja em Kant, apresenta-se como recurso efetivo de descoberta de relações e entendimento sistêmico de um estado de coisas contidos em um diagrama.

---

[235] Esta teoria é, no fundo, uma radical exposição do universo possível das relações lógicas na forma de diagramas. Roberts (1973) constitui-se num profundo expositor "clássico" da teoria dos grafos de Peirce.

[236] Em *CP* 4.37, Peirce estende sua crítica à suposição de Kant de que a Lógica havia atingido um ponto definitivo, sem espaço para avanços ulteriores.

[237] Por exemplo, *CP* 2.169.

[238] *CP* 1.35.

[239] Examinar passagem explícita a respeito em *HP* II, p.1123. Em *RLT*, p. 156, Peirce, à parte dos detalhes técnicos da lógica dos relativos, a expõe conceitualmente: "onde a lógica ordinária considera apenas um simples e especial tipo de relação, o de similaridade, – uma relação, também, de um tipo insignificante e particularmente sem características, a lógica dos relativos imagina uma relação em geral a ser colocada. Consequentemente, no lugar da *classe* – que é composta de um número de objetos individuais ou fatos trazidos juntos na lógica ordinária através de suas relações de similaridade, a lógica dos relativos considera o *sistema*, o qual é composto por objetos reunidos por quaisquer relações que sejam". Sob o nosso ponto de vista, este câmbio de *classe* por *sistema*, proporcionado pela lógica dos relativos, é, em um prisma ontológico, uma radicalização de seu realismo.

Tomemos o conceito kantiano de regra de síntese do todo do tempo, como válido para sua ideia de esquema[240]. Se considerarmos um diagrama como um ícone de relações evidenciadas à visão, ter-se-á diante dela, a presentidade de todos aqueles predicados relacionais. Ora, penso ser esta a ideia de tempo contida no conceito kantiano de esquema, em que, na realidade, o tempo é abolido para a intuição. Aquelas qualidades são, para a mente, absolutamente simultâneas, oferecendo-se já como uma primeira síntese e facilitando perceptivamente a associação de outras às ideias correlatas. A síntese do tempo implicaria, nestes termos, sua própria exclusão para a consciência; a importância do tempo[241] num diagrama é, na realidade, sua vital ausência, ao se reunir, simultaneamente, todos os predicados de relações num único sistema. Lembremo-nos que esta presentidade das ideias para a mente é a sua condição fundamentalmente heurística, destarte o diagrama, como ícone, trazer o objeto representado em uma forma que lhe é estruturalmente análoga. Exclui-se, para esta mente observadora, a necessidade recursiva a operações mnemônicas; a presentidade do diagrama permite-lhe uma contemplação livre de quaisquer constrições: é este o estado da idealidade criadora que irá descobrir novas relações em que o olho para a exterioridade do diagrama e o olho para a interioridade do imaginário juntam-se na unidade de uma consciência heuristicamente perceptiva. É deste modo que um diagrama dedutivo causa "surpresas". É neste sentido que Peirce critica aqueles que "expressamente desconsideram a construção de um diagrama, a experimentação mental, e as surpreendentes novidades de muitas descobertas dedutivas"[242].

---

[240] Segundo Peirce: "Kant afirmou que todas as concepções metafísicas gerais aplicáveis à experiência são capazes de ser representadas como em um diagrama, através de uma *imagem do tempo*. Tais diagramas ele denominou esquemas" (*CP* 2.385).

[241] Pensamos ser esta a leitura desta questão que torna equivocada a de Findlay (1981, p. 159), que afirma não entender "qual a razão deste estranho privilégio do tempo no esquematismo".

[242] *CP* 4.91; conteúdo similar encontra-se em *CP* 3.363-885. Murphey (1993, p. 231), comenta este aspecto "surpreendente" dos diagramas, lembrando que "ao construir um ícone, não o fazemos segundo um caso particular sob a hipótese, mas, antes, construímos *qualquer* caso particular sob a hipótese" (p. 234).

À luz deste enfoque, a linguagem verbal não tem este recurso visual que se vale de uma espécie de "paralisia do tempo" nos predicados ostensivos, requerendo, nas suas expressões faladas ou escrita, a temporalidade para a intelecção do todo das relações conceituais. Some-se a esta linha de argumentação o fato do signo verbal, na sua atomicidade ou, mesmo, no seu sistema expressivo, depender exclusivamente de regras convencionais, sem poder recorrer àquela relação de similaridade formal entre as estruturas icônicas e seus objetos. Não à toa, a revolução científica ocorrida na Renascença coincide, também, com uma revolução na linguagem das ciências da Natureza, em detrimento do verbalismo medieval, através do uso sistemático e heuristicamente vantajoso da geometria e da Matemática na elaboração de seu corpo teórico[243].

Retomemos, é tempo, a questão da possibilidade heurística da dedução, em face de se ter atribuído à Abdução a exclusividade do poder de descoberta de novas teorias ou verdades em ciência. Suponho ser esta questão solucionável ao recordar que a dedução extrai consequências necessárias da hipótese. Esta operação é, no dizer de Peirce, uma das etapas de definição daquela indeterminação tipicamente conjectural da Abdução[244]. Se nos ativermos a uma ciência positiva, isto é, que tem por objeto algum recorte da realidade, é necessário distinguir-se, conceitualmente, *criação e descoberta*[245]. O último termo, no interior de uma filosofia realista, deve admitir que aquela realidade investigada é um sistema de relações dotado de absoluta alteridade em relação à mente e, por conseguinte, não é

---

[243] Contemporaneamente, tem-se um exemplo interessante sobre a potência heurística dos diagramas no trabalho de Paul Dirac (1978, p. 11-20). Conjecturando sobre a equação quadrática de Einsten referida à energia das partículas atômicas, perguntou-se se a raiz negativa desta equação poderia ter significado físico. Pouco tempo depois tal conjectura conduziu à descoberta do pósitron.

[244] A propósito da vinculação dos três argumentos com as três categorias de Peirce, não examinada neste trabalho, consultar o interessante ensaio de Staat (1993). Cumpre assinalar que o próprio Peirce confessa hesitar quanto à solução desta questão (cf. *CP* 5.146).

[245] A Matemática, como tal, é sempre uma ciência do imaginário, e suas hipóteses, nos termos da análise que se segue, são descompromissadas de uma realidade empírica. Examinar, por exemplo, *CP* 2.240 e *CP* 4.176.

uma criação arbitrária de um nominalismo que pode, tão somente, salvar as aparências. Neste sentido, denominar uma teoria de *descoberta* é a confissão explícita de que seu objeto não foi por ela constituído. Assim é que a dedução, não ultrapassando um estado de coisas ideal[246], requer uma atuação criativa da mente sobre seus diagramas como modo de desvelamento do que de mundo já estava contido geneticamente na Abdução[247]. Permitindo-me uma metáfora, a etapa dedutiva da lógica da investigação tem função lapidar de uma pedra bruta envolta por impurezas da razão; as surpresas dos diagramas, não são mais que o brilho de realidade das faces daquele prisma originário que gradativamente reflete a luz do mundo, ao se desvelar, como descoberta preciosa, mediante a criação do homem sobre os diagramas.

Tais diagramas, se indutivamente verdadeiros, tornar-se-ão, da inteligência cósmica de Peirce, uma oferenda à alma poética de Schelling: *Mente visível da visível Natureza*[248].

---

[246] Em 1911 (*NEM* III 1, p.177) Peirce declara: "A dedução ou raciocínio necessário é apenas um, e *certamente não o mais elevado*, dos três modos distintos de raciocínio. Creio que fui o primeiro a provar isso; talvez, mesmo, o primeiro a mencioná-lo".

[247] A nosso ver, a distinção necessária entre criação e descoberta na filosofia de Peirce torna-se uma exigência de seu realismo. É importante considerar, interior do argumento abdutivo, o arcabouço teórico complexo e marcadamente ontológico de Peirce, que certamente embaraça abordagens nominalistas.

[248] Verifique-se em Schelling (1988, p. 42): "A Natureza seria Mente tornada visível; a Mente, a invisível Natureza".

VII - O Poder Heurístico do Agapismo na Filosofia de Peirce[249]

1 Sobre as Relações entre Idealidade e Realidade em Peirce

Friedrich Schelling, na Introdução de sua *Philosophie der Natur*[250], já alertava para a ilusão de que a filosofia crítica de Kant houvera, de fato e por fim, sepultado de vez o *realismo empírico*, não obstante só o houvesse substituído por um *idealismo empírico*. Este comentário de Schelling, até certo ponto surpreendente, parece não reconhecer uma radical inflexão da filosofia transcendental kantiana com respeito a um realismo ingênuo associado um "empirismo tosco"[251], expressão, aliás, de sua própria lavra. Com efeito, penso que a crítica de Schelling torna-se compreensível quando a divisamos sob o horizonte de sua filosofia da identidade, que busca dissolver as dicotomias entre subjetividade e objetividade. Assim como Peirce, e ao que tudo indica, sob este aspecto um inspirador do ponto de partida da filosofia peirciana, Schelling preconiza um genético princípio de unidade para sua filosofia, para aquém de qualquer início que seja uma polarização entre sujeito e objeto. Tal princípio se consumará em sua doutrina do Idealismo Objetivo, que, decorrentemente de um princípio de unidade, baseia-se na indiferenciação substancial entre realidade e idealidade. É, então, sob o prisma do Idealismo schellinguiano que se esclarece o veio comum entre *realismo e idealismo empíricos*, e que, verdadeiramente, torna-se o objeto da crítica

---

[249] Este capítulo é uma versão traduzida de texto publicado de minha autoria: The Heuristic Power of Agapism in Peirce's Philosophy. *Nóema*, v. 4-2, p. 02-21, 2013.

[250] Schelling, 1988.

[251] Esse realismo ingênuo, associado a um empirismo rudimentar, foi o foco teórico do ceticismo de Hume e, de acordo com a leitura de Schelling sobre Kant, ele constitui o principal objeto de análise da filosofia kantiana.

de Schelling. De fato, Schelling reconhece que ambas as doutrinas têm algo em comum, a saber, a inevitável polarização presente na relação sujeito-objeto, que, ao fim e ao cabo, a *revolução copernicana* de Kant apenas houvera invertido: do incognoscível *das ding an sich* para as formas transcendentais constituintes do sujeito. Em ambas, identifica-se a matriz comum de um estrito nominalismo. E Schelling é, à luz de suas filosofias da Identidade e da Natureza, um autor realista e, mais que isso a meu ver, o que primeiro conciliou de maneira verdadeiramente íntegra realismo e idealismo, antes mesmo que Peirce, de modo mais claramente lógico[252], o tivesse feito.

De fato, enfatizo que Peirce reconhecidamente credita a Schelling as fundações de seu Idealismo Objetivo[253], cumprindo esta doutrina a função de *despolarizar geneticamente* a relação sujeito-objeto, de início à luz de um monismo substancial, ou seja, afirmando que *idealidade* constitui o tecido ontológico último tanto da subjetividade quanto da realidade de um mundo que para esta mesma subjetividade põe-se fundamentalmente como *outra*, ou, na terminologia peirciana, como *segunda*. Contudo, Peirce irá mais além: a despolarização genética sujeito-objeto não será em sua filosofia tão somente substancial, senão também pela simetrização de direitos lógicos[254]. Esta hercúlea tarefa será desempenhada pelas suas três categorias que, indiferenciadamente, valerão tanto no plano da subjetividade tomada logicamente quanto em sua expressão objetiva ou, em outras palavras, no plano da representação e no plano da realidade tomada como tal.

1.1 Algumas Considerações sobre o Realismo de Peirce

É, praticamente, um tema ubíquo na obra peirciana a defesa vigorosa de um realismo de extração escolástica que se opõe a toda forma de nominalismo[255]. O entendimento mais profundo deste realismo requer que se remonte ao resgate da

---

[252] Carta a W. James, 28 de janeiro de 1894. Ver nota 31, cap. II deste livro.
[253] *CP* 6.605.
[254] Eu propus essa expressão para caracterizar o poder de generalização das categorias de Peirce, aplicado indiferentemente ao homem e à natureza.
[255] Cf. Boler, 1963.

antiga querela dos universais que Peirce traz para a contemporaneidade: ele reconhece em Duns Scotus a paternidade desta defesa da realidade dos *gerais*. Considero este resgate histórico da questão fundamentalmente importante para distinguir significados quando se menciona, no interior da filosofia de Peirce, o conceito de *realismo*. Não se trata de um *realismo empírico*[256] no sentido criticado por Schelling, a saber, o que hoje se designa novamente pela doutrina – um mero reconhecimento da existência de um *mundo externo de coisas*. O realismo de extração escotista, pelo contrário, irá afirmar a realidade de universais que se relacionam com as coisas em sua individualidade[257]. Assim, quando na contemporaneidade se afirma um realismo de mero reconhecimento de um mundo externo à mente ou à linguagem, se está, em verdade, adotando tão somente uma posição nominalista, à luz da querela dos universais tal qual ele se propõe na escolástica. De fato, a questão da existência ou não de um mundo externo nunca esteve em questão para nominalistas e realistas: dedicavam-se a outro problema, a saber, se os universais eram reais ou meras propriedades da linguagem[258]. Peirce, a propósito, após a fundação clara de sua Fenomenologia na fase de maturidade de sua obra, expõe nesta ciência a base experimental da crença em um mundo externo sem, de fato, polemizar sobre a questão, mas expondo-a como uma forma de universal reação contra a consciência: nela está, essencialmente, o conceito de alteridade implícito na sua categoria de segundidade.

Também na maturidade de seu pensamento, Peirce aperfeiçoa seu realismo, considerando insuficiente um realismo de gêneros[259] que, ao fim e ao cabo, tão somente tem em conta a correspondência entre termos e suas generalidades reais. Em verdade, Peirce, ao ambicionar trazer a questão dos universais para a contemporaneidade, almeja um realismo em que a

---

[256] Cf. Buchler, 1939.

[257] Ver, para uma interessante abordagem desse tema, Dileo (1991).

[258] Ver também Forster (2011).

[259] De fato, um realismo de classes consideraria apenas conjuntos fechados de predicados. O último realismo sinequista de Peirce levará em consideração as possíveis relações lógico-ontológicas entre essas classes, considerando-as como sistemas contínuos.

generalidade real é constituída por leis naturais, tomadas como amplos sistemas de relações *reais* que não mais podem ser representadas por meros *conceitos* na sua atomicidade, mas que requerem correspondência com *teorias* que buscam descrever a conduta geral de objetos complexos, quando tomados como *sistemas fenomênicos contínuos* e não apenas como *ocorrências individuais*. É deste modo que o estudo da lógica das relações faz Peirce reformular mais amplamente a questão dos universais, que assume a forma proposicional: "São reais quaisquer *continua*?"[260]

É importante novamente enfatizar que a formulação final de seu sistema de *Categorias* e a introdução definitiva da *Fenomenologia* em sua *Classificação das Ciências*[261], dão consistência ao projeto peirciano de conceber uma ampla teoria do *Real*, uma teoria, enfim, do *objeto*, denominada por ele de *metafísica científica*[262]. Para tal consistência, destacam-se, notoriamente, dois eixos basilares, a saber, o *Realismo* e o *Idealismo Objetivo* como doutrinas absolutamente correlatas e mutuamente necessárias[263].

1.2 Realidade e Idealidade nas Categorias de Peirce

O realismo peirciano já, de fato, se anuncia no plano fenomenológico. Sua proposição de incluir, simultaneamente, sob a primeira categoria, os fenômenos da diversidade da Natureza e o da unidade das qualidades de sentimento, acarreta concebê-los em uma relação de simetria categorial, ou seja, como idênticos *modos de aparecer* que heuristicamente *sugerem*[264] estar sob mesmos *modos de ser.* A tentativa de conciliação lógica entre *aparecer e ser* já é uma atitude realista, senão primariamente poética, em minha opinião. Esta

---

[260] *NEM* IV, p.343.

[261] É já clássica a excelente obra de Kent (1987) acerca da classificação das ciências de Peirce.

[262] Cf. Delaney, 2002.

[263] Cf. capítulo II deste livro.

[264] A propriedade de "sugerir" aqui deve ser considerada como adequada ao campo da Fenomenologia. Peirce insiste que essa ciência não é categórica em suas proposições. Mas a sua natureza conjectural, que a caracteriza como "a primeira ciência da filosofia", a torna abdutivamente sugestiva para uma teoria posterior do Real.

conciliação implicará em admitir uma simetria de *natureza*, a saber, como substancialmente idealidades. De fato, o que une diversidade e unidade é possibilidade lógica. Tal direito permeia indiferenciadamente mundos externo e interno. Ao fazer isso, Peirce traz à filosofia algo de novo só encontrável na história da filosofia em Schelling: a atribuição do conceito clássico de liberdade tanto à objetividade quanto à subjetividade, que irá solucionar aporias que atravessaram séculos sem solução plausível: de fato, somente a simetria lógica da possibilidade poderia promovê-la.

Como esta simetria se desenha na segunda categoria peirciana? Como encontrar esta experiência de reação tanto nos mundos interno e externo? Em outras palavras, como a particularidade da reação poderá ser interior? Como manter esta suposta simetria no âmbito da segunda categoria[265]?

Peirce irá afirmar que a experiência dos fenômenos contra nossa consciência é também ubíqua, talvez a mais evidentemente reconhecível e universal entre elas. Ela é a origem de toda nossa noção de alteridade e de polaridade, em que um deste polos é constituído pelo sujeito na determinação de sua individualidade: a consciência *de si* advém imediatamente da consciência *de outro*. Esta consideração conceitual tem antecedentes na história da filosofia, podendo-se citar, exemplarmente, o segundo princípio da Doutrina da Ciência de Fichte, em que esta determinação da individualidade se dá pela experiência de reação do *não eu* contra o *eu*[266].

É interessante como Peirce, malgrado mencionar seu realismo insistentemente, não parece se dar conta de que ele implica naquilo que denomino *simetria categorial* – a validade indiferenciada das três categorias para os mundos subjetivo e objetivo. Sua consideração de um *não eu* interno, como uma espécie de alteridade residente no mundo interior constituída pelo passado que contém nossa faticidade vivida, dá a estes objetos internos a mesma propriedade de que desfrutam os externos, a saber, a de reagir contra a consciência[267].

---

[265] Ver, para outras perspectivas, Jacques (1992) e, também, Mayorga (2007).
[266] Ver AA I, 2 262 e AA 1, 2 266 (Fichte, 1964).
[267] Cf. *CP* 2.84, 2.148, 5.459 e *EP* 2.357.

Assim, a segundidade se simetriza como uma classe de fenômenos que permeiam mundos externo e interno indiferenciadamente, na sua *forma*[268]. Esta simetria só é factível mediante a admissão da conaturalidade dos objetos pertencentes aos mundos interno e externo.

Por fim, e talvez mais facilmente compreensível, a simetria própria à terceira categoria se dá na forma das *leis da Natureza* no mundo externo e do *pensamento* positivamente judicativo no mundo interno. Em verdade, essa noção de mundos interno e externo tem dois prismas pelos quais ela pode ser vista, a saber, tendo por referência o sujeito da experiência e ou tomando em consideração a natureza destes mundos, categorialmente falando. Em outras palavras, lei natural é externa à consciência; pensamento é interno. Todavia, sob o segundo prisma, as *leis naturais* são de natureza *interior*, sem implicar necessariamente, não obstante, que este *interior* pertença a alguma transcendência. Trata-se, apenas, de uma *natureza* lógica e, evidentemente, metafísica. Poder-se-ia, inclusive, definir logicamente *natureza interior* como aquilo que somente pode ser conhecido ao se tornar exterior, a saber, pelo modo como se torna fenômeno. A *natureza interior*, nesta abordagem lógica, é sempre dotada de generalidade modal; dela participam tanto a primeiridade como a terceiridade: a primeira como possibilidade e a segunda como necessidade. Sob esta abordagem, então, a natureza lógica da segundidade é ser *exterior*. Nela aparece o que é *naturalmente interior*, como liberdade e ordem. Todos os fenômenos são governados pelo Acaso e pela Lei e assim aparecem parcialmente ordenados ou, alternativamente, parcialmente aleatórios.

Este ponto de vista que se recusa a partir de dicotomias entre mundo exterior e interior, e que, ao contrário, os coloca num *continuum*, não impede, não obstante, de distingui-los, sem, contudo, separá-los como substancialmente estranhos entre si. Constitui a porta de entrada para uma abordagem mais geral

---

[268] Objeto de um futuro trabalho, pois não cabe aqui desenvolver esta ideia mais profundamente, vale dizer que esta faticidade interna e sua generalização ou estrutura simbólica consciente e, principalmente, inconsciente, se constituem no objeto dinâmico da psicanálise, cuja especificidade se evidenciará em cada sujeito-paciente.

do realismo-idealismo peirciano. Ao se fazer Metafísica escorada na Lógica, as nuvens do dogmatismo se dissipam, e pode-se navegar heuristicamente pelas possibilidades teóricas de explicação dos fenômenos.

Cumpre, também, realçar que o entendimento mais profundo das categorias de Peirce, sua proposição, suas consequências, seu imbricamento ontológico, enfim, seu significado, tendo em vista a totalidade do sistema teórico da filosofia de Peirce, é extremamente iluminado quando se considera sua cosmologia. Nela, em particular na cosmogênese, o sequenciamento no qual surge o Universo é, na verdade, o nascimento das categorias, que se dá na sequência lógica de *first, second e third*. Esta proposição de Peirce permite ver como a categoria da segundidade nasce da primeiridade e como a terceiridade nasce da segundidade. De sua vez, a primeiridade tem gênese num Nada germinal, talvez um dos pontos mais interessantes da obra peirciana e que incita à especulação sobre a natureza mesma deste Nada[269].

1.3 A Propósito de uma Síntese das Categorias

À luz da Metafísica, a terceira categoria da tríade, a terceiridade, constitui o modo de ser das leis da natureza, configurada, nestes termos, como mediação real entre Acaso e existência, que perfazem, nesta ordem, os modos de ser reais da primeiridade e da segundidade. A proposição das categorias, no bojo da Fenomenologia, caracterizando modos de ser de nossa humana experiência, já preconiza, como dito anteriormente, a ruptura daquele dualismo sujeito-objeto, uma vez que pensamento e lei natural serão correlatos formais no âmbito da terceiridade, assim como o serão liberdade, unidade de consciência, e Acaso, sob a primeiridade, e alteridade e existência sob a segundidade. Sob pena de não ser logicamente possível uma subsunção categorialmente homogênea de subjetividade e objetividade, tal ponto de partida terá que recusar, como já enfatizado, um dualismo mente-matéria, optando por um monismo sobre o qual discorrerei adiante. Não obstante, é importante mostrar como, do ponto de vista da homogênese categorial, tal monismo faz-se necessário, tornando

[269] Ver, para outras perspectivas, Turley (1977) e, também, Esposito (1980).

ilegítimas interpretações que, do ponto de vista de um dualismo cartesiano, procuram, sem sucesso, a consistência de uma posição simultaneamente realista e idealista, ambas entendidas de uma maneira contemporânea, a saber, como doutrinas opostas.

Distinguindo realidade de existência, como os escolásticos, Peirce conceituará a primeira como o *locus* da generalidade ontológica ou, mais precisamente, dos sistemas ontologicamente contínuos na forma das leis da natureza[270]. Enquanto realidade está subsumida à terceira categoria, existência é aquele modo de ser do particular, do individual, caracterizada pela dualidade interagente de forças, situando-se sob a segundidade. O individual concretiza ou atualiza a generalidade da lei sob a forma de uma conduta temporalmente ordenada, que é condição de possibilidade do caráter preditivo do pensamento de um modo geral e da ciência em particular. Lei, sob esta consideração, contém um *esse in futuro*, que justamente lhe confere continuidade[271].

A doutrina peirciana do Sinequismo, ou teoria do *continuum,* justamente aquela que suporta, sob o ponto de vista formal, a tese da continuidade da realidade, torna-se, por conseguinte, correlata do realismo do autor[272]. É do interior deste realismo que Peirce irá extrair um dos pontos de apoio para seu Idealismo.

1.4 Acentuando o Idealismo Objetivo

Alguns pontos sobre o Idealismo Objetivo de Peirce merecem ponderação ulterior. Recordemos que considerei necessário um monismo mente-matéria como decorrência lógica da homogeneidade categorial de sujeito e objeto. De fato, Peirce irá recusar a dualidade substancial entre mente e matéria de extração cartesiana, analisando as duas alternativas daquele monismo. Um monismo materialista, de um lado, conduz a questões insolúveis no que respeita à categoria da primeiridade, aquela que abriga o modo

---

[270] Ver, para outras abordagens, Michael (1988).

[271] Ver também Moore (1968).

[272] A este respeito, em uma passagem de sua obra, Peirce afirma: "Quando estudarmos o princípio da continuidade ganharemos uma concepção mais ontológica de conhecimento e realidade" (*CP* 4.62).

de ser do incondicionado, nas formas externa do Acaso e interna das qualidades de sentimento, que requerem um ponto de descontinuidade no *continuum* do tempo, configurado pelo presente. O complexo aspecto sistêmico deste posicionamento peirciano[273] insiste nos estatutos do sentimento e da unidade de consciência como características de estados logicamente genéticos, a propósito, fundamentais para o entendimento e desenvolvimento de sua teoria da Abdução[274]. Sob o ponto de vista do Pragmatismo, o monismo materialista, pela análise de suas consequências práticas, redunda equivalente a um determinismo sem acolhida possível no sistema epistemológico de Peirce, dada sua admissibilidade de um princípio ontológico de Acaso que reivindica um indeterminismo, quer quanto à realidade, quer no que respeita às teorias que buscam representá-la[275].

Peirce irá, então, abraçar um monismo em que a mente, no sentido de um *eidos* primordialmente genealógico, subsume a matéria como mente exaurida por hábitos inveterados[276]. Esta ideia, extraída integralmente da Filosofia da Natureza de Schelling[277], propõe uma gradação de vida à concepção de mente. De fato, a mente concebida monisticamente pela incorporação da matéria como um fenômeno especializado será permeada por graus mais intensos de erraticidade, devidos à presença marcante da primeiridade. Essa aleatoriedade, que aparece como variedade nos fenômenos, diminuirá contínua e vetorialmente da mente humana para a matéria, ou seja, do caráter eidético genérico da mente para sua matéria especializada.

Assim, a equivalência entre realidade e idealidade, proposta por Schelling, é integralmente adotada no interior da filosofia peirciana. Trata-se, aqui, é evidente, de um *Idealismo Objetivo* que, deste modo, não se reduz tão somente à idealidade do sujeito, uma vez superada a dicotomia cartesiana mente-matéria[278].

---

[273] Cf. Ibri, 2015a, cap. 3.
[274] Cf. cap. VI deste livro.
[275] Ver para outras perspectivas, Cosculluela (1992) e, também, Brakel (1994).
[276] *CP* 6.24-25
[277] Schelling,1988, p. 92.
[278] Para uma perspectiva inteiramente diferente, ver Short (2010a).

1.5 Observações Adicionais sobre o Imbricamento entre Realidade e Idealidade na Filosofia de Peirce

Uma vez mais se deve por ênfase no fato do Idealismo de Peirce já exibir suas credenciais na formulação de seu realismo. De fato, assumir a simetria da categoria da Terceiridade para pensamento e lei faz supor uma conaturalidade eidética para ambos ou, em outras palavras, que a tessitura do pensamento seja possivelmente a mesma do modo objetivamente lógico de ordenação dos individuais na segundidade. Novamente, aqui, insere-se um evolucionismo cosmológico cuja temporalidade intrínseca coloca a mente humana gradativamente formada à luz de uma lógica própria à Natureza, harmonizando uma homologia formal entre pensamento e Natureza. Peirce também insiste que o fenômeno de *inteligibilidade* da Natureza pela ciência merece séria consideração como suporte à tese idealista. O Idealismo tem, por conseguinte, a meu ver, *substancialidade* no monismo mente-matéria e *formalidade* no realismo. É a *substancialidade* o pano de fundo genealógico da *formalidade*, conforme exibirá a Cosmogênese do autor, pelo lado da ontologia[279]. Não é outro o bastidor da indefinibilidade genética da *forma* no âmbito da interioridade. O crescimento da forma representativa obedece ao vetor vago-definido que, segundo Peirce, é o sentido mesmo de toda *lógica* em sua positividade.

Cabe também assinalar que a identidade substancial entre idealidade e realidade é o ambiente teórico próprio para uma correta interpretação não só da ontologia como, também, da epistemologia de Peirce. Esta identidade garante que sejam desfeitas polaridades geradoras de estranhamento entre sujeito e objeto.

São, de fato, inconciliáveis, a meu ver, realismo e idealismo quando tomados no seu sentido da realidade ou não das "coisas externas"[280]. De um lado, exemplarmente, um

---

[279] Procuramos desenvolver em Ibri (2015a, cap. 5), o sistema da Cosmogênese de Peirce que , por se iniciar totalmente no plano de uma unidade eidética, é considerado uma linha extravagante de pensamento por alguns comentaristas como Apel (1981, p. 156-157) e Gallie (1975, p. 216).

[280] Esta má formulação da questão aparece em comentaristas clássicos da obra peirciana, como Almeder (1980).

idealismo subjetivo radical, ao modo de Fichte ou Berkeley, nega a existência de um mundo exterior independentemente da consciência. O realismo das "coisas externas", de sua vez, assume, quando visto à luz do realismo dos *continua* de Peirce, a mesma postura antagônica de um nominalismo que confina, semelhantemente, a generalidade apenas como propriedade da linguagem. Esta dicotomia bipolar entre idealismo e realismo, já clássica na filosofia pós-cartesiana, é caracterizada por uma dualidade entre doutrinas nominalistas de diferentes roupagens sob a ótica peirciana e, com este enfoque, se têm balizado as interpretações da grande maioria dos comentários à obra de Peirce. O não remetimento ao real contexto do idealismo-realismo do autor, conduz, no mais das vezes, a indevidamente acusá-lo de obscurantismo e inconsistência[281].

1.6 Algumas Consequências Importantes do Realismo-Idealismo de Peirce

São inúmeras as consequências epistemológicas derivadas do realismo-idealismo de Peirce. De um lado, soluciona-se a legitimação da indução como figura lógica, já sem os embaraços que são causados pela indemonstrabilidade da realidade das leis. Em verdade, Peirce não busca uma cabal demonstração desta realidade: assume-a como condição de possibilidade para o pensamento positivo em geral e preditivo em especial, sob seu *Falibilismo e Evolucionismo*. De outro lado, a homogeneidade das categorias quanto à interioridade e à exterioridade impede que epistemologicamente se oponha a qualquer representação um resíduo de mundo incognoscível. Por este viés, os *limites da cognoscibilidade* são legitimamente substituídos pelos *limites da certeza* – tal cláusula decorre, em primeira instância, da combinatória de seu Idealismo Objetivo com seu indeterminismo ontológico.

Ainda, no âmbito de uma lógica heurística ou da descoberta, são notáveis as consequências que advêm da concepção de primeiridade, onde a substancialidade eidética conatural entre sujeito e objeto, garantida pelo Idealismo Objetivo, proporciona

[281] Ver também Guardiano (2011) e Dilworth (2011).

pensar uma filosofia que conjectura sobre a gênese das teorias, gênese esta que se faz sob o pano de fundo de uma liberdade absoluta de um *não tempo* que se insere evolucionariamente na *temporalidade* para o crescimento da *forma*.

Com forte menção à heurística do esquematismo kantiano presente na Doutrina do Método da 1ª Crítica, a análise peirciana da potência heurística dos *diagramas*[282], cuja iconicidade não é, tão somente, no nível da representação, mas pode se legitimar como homóloga à realidade dos objetos positivos, conduz ao desvelamento da forma potencialmente presente no argumento originário da Abdução[283].

É, também, destacável que, no interior da Metafísica peirciana, as faculdades humanas do pensamento, da imaginação e do sentimento podem exibir sua gênese ontológica sem recorrer a uma banida teologia ou a uma ciência especial como a psicologia a qual, segundo Peirce, nada tem a somar quanto a questões colocadas pela Lógica[284].

Tampouco, no bojo do pensamento peirciano, acolher-se-á a *não* resposta a questões de gênese: tal incognoscibilidade apregoa um silêncio epistêmico estranho ao realismo-idealismo do autor.

O ensaio *The Law of Mind* vem complementar, a meu ver, um quadro teórico que busca explicar como as ideias se combinam para formarem novas. O que há na natureza mesma das ideias que faz com que elas se aglutinem para responder heuristicamente a fenômenos que não têm representação verossimilhantes nas teorias até então disponíveis? A resposta a esta questão passa antes, parece-me, pelas considerações sobre o realismo-idealismo de Peirce como o ambiente metafísico

---

[282] Sobre esse tópico específico ver, também, cap. VI deste livro.
[283] Cf. Thibaud, 1975.
[284] Examinar, por exemplo, *CP* 2.51. Peirce afirma que alguns estudiosos "confundem verdades psíquicas com verdades psicológicas" (*CP* 5.486). Entendemos, no quadro do pensamento do autor, *que verdade psíquica* é aquela tomada no plano lógico a partir *de fenômenos de caráter psíquico* que categorialmente venham subsidiar hipóteses ontológicas. De sua vez, *verdade psicológica* situa-se no plano semântico dos modelos teóricos disponíveis em Psicologia que, como se sabe, é uma ciência especial que recorta aspectos do fenômeno afeitos a seu âmbito de investigação.

básico de sua filosofia no qual, suponho, o entendimento do ensaio *The Law of Mind* se torna mais aprofundado.

2 Refletindo sobre *The Law of Mind*

Em 1892, Peirce publicou no *The Monist* o ensaio *The Law of Mind*[285], investigando quais as diretrizes básicas da conduta da mente e das ideias que nela são articuladas. Em verdade, o autor buscava elementos para sua cosmologia[286], conectando sua pesquisa à sua doutrina do Sinequismo e utilizando o conceito de *continuum* no fluxo de ideias que se agrupam para formar ideias mais gerais. Segundo Peirce, fundamentalmente, a *Lei da Mente* se desenha conforme se segue:

> A análise lógica aplicada a fenômenos mentais mostra que há apenas uma *lei da mente*, a saber, que as ideias tendem a se propagar continuamente e *afetar* outras que estão para elas numa relação peculiar de *afetibilidade*. Nesta propagação elas perdem intensidade e, especialmente, o poder afetante, mas ganham generalidade e tornam-se vinculadas com outras ideias.[287]

Há aqui um convite quase inevitável para uma reflexão sobre o duplo sentido da palavra inglesa *affect* que, de um lado, significa *afetar* e, de outro, *afeiçoar-se*. Chamo a atenção para este duplo sentido, deixando, por enquanto, uma análise de suas possíveis consequências para mais adiante. Vejamos o desenvolver do pensamento de Peirce naquele ensaio. No que respeita ao *continuum* das ideias, ele coloca a seguinte questão:

> Temos aqui, diante de nós, uma questão de dificuldade análoga à do nominalismo e realismo. Mas quando ela for claramente formulada, a lógica dará espaço a uma única resposta. Como pode uma ideia passada ser presente? Pode estar presente em lugar de outra? Em certa extensão talvez, mas não meramente só isso; então a questão torna-se: como a ideia passada pode ser relacionada com sua representação substituta? A relação sendo entre ideias pode apenas existir em alguma consciência; contudo,

---

[285] Vol. II, p. 533-559; *CP* 6.102-163. Ochs (1991) traça um interessante retrospecto histórico sobre o surgimento deste ensaio.
[286] *EP* 1.313.
[287] *EP* 1.313, grifos meus.

> aquela ideia passada não estava na consciência, mas naquela consciência anterior que sozinha a continha, e nesta não se inclui a representação substituta. Algumas mentes irão direto para a conclusão de que uma ideia passada não pode em qualquer sentido estar presente. Mas isto é precipitado e ilógico. Quão extravagante, também, considerar todo nosso conhecimento do passado como mera ilusão. Pareceria que o passado está completamente além dos limites da experiência possível, como a "coisa em si mesma" kantiana.[288]

Evidentemente, Peirce está articulando uma questão que passa, de modo claro, pelo *Sinequismo*, a saber, sua doutrina do *continuum*[289]. Em outras palavras, afirma ele que a ligação entre as ideias está sob um *continuum* na consciência. Uma ideia passada não estará nesta consciência valendo-se de uma operação de substituição, mas por *efetiva ocorrência*, ou seja, esta ideia se faz presente e *deve ser ipso facto presente*[290]. Por conseguinte, o *tempo* que subjaz na consciência deve garantir que *o presente está conectado com o passado por uma série de passos infinitesimais reais*[291]. Aquele *continuum* da consciência deve cobrir um intervalo de tempo no qual estamos imediatamente conscientes; ela não só é contínua num sentido subjetivo, mas, também, por ela ser imediata naquele intervalo infinitesimal de tempo, seu objeto é também contínuo[292]. O sentimento de continuidade da consciência é simultaneamente, a *percepção*[293] direta da continuidade de seu conteúdo. Em outras palavras, Peirce procura relacionar a propagação ou ampliação da consciência num intervalo de tempo em que ela permanece como tal, com a ampliação ou propagação sistêmica das ideias que perfazem seu objeto no interior daquela consciência. Ora,

---

[288] *EP* 1.314. Examinar, também, a análise dos estágios da consciência, na filosofia de Peirce, em Houser (1983).

[289] Ver Zalamea (2012) e, também, Buckley (2012).

[290] *EP* 1.314.

[291] *EP* 1.314.

[292] *CP* 6.111. Alborn (1989) faz uma interessante abordagem do Sinequismo ontológico de Peirce através da solução que este autor dá ao paradoxo de Zenão.

[293] Peirce possui uma detalhada teoria da percepção. O emprego do termo percepção e suas derivações têm, aqui, apenas a conotação usual em linguagem comum. Para um estudo do tema, consultar Santaella (1993) e Hausman (2006).

no realismo idealista[294] do autor, não só o tempo, mas também o espaço, são *contínuos* em *si mesmos* como entidades reais[295], e as relações objetivas que neles se dão são da natureza das ideias no interior da subjetividade. O *continuum* da consciência, num tempo que não tem exclusivamente a dimensão de *sentido interno* ou *condição de possibilidade de apercepção*, como dele faz Kant, correlaciona-se com a continuidade das ideias que têm no objeto *real* a garantia deste *continuum.* A questão colocada pelo autor, portanto, parece extravasar uma consideração exclusiva do tempo; se o objeto real se faz presente diante da mente, ele está presente com suas relações que podem ser percebidas por uma consciência. Contudo, estar diante da mente é uma simultaneidade *espacial* entre sujeito e objeto, uma vez que a relação *real* só se exibe numa sucessão objetiva de instantes, cuja duração é a mesma para a consciência que percebe. As ideias de um instante imediatamente passado se conectam com a ideia presente numa sucessão natural. É neste ponto que a mente deve dispor de um *critério de relevância* para identificar, na representação, as relações objetivas; sem ele, não há dúvida que a apreensão da empiria é cega. Entretanto, quando esta coincidência espacial entre sujeito e objeto se dá parcialmente ou, mesmo, absolutamente não ocorre, é que as ideias presentes, diante de um particular objeto real que mantém relações com outros que não estão *ali*, ou diante do conteúdo de experiências pretéritas, associam-se e amplificam-se num *sistema* que traz, em si, não só a continuidade do tempo, mas o próprio *continuum* de sua referência real. A questão peirciana é, sobretudo, *como* isto se dá: o que subjaz à conexão de ideias que se implementa como um novo conhecimento? É bem verdade que esta questão pode ter soluções aceitáveis no interior do realismo idealista, que deriva a mente humana da *mente* da Natureza; não por outra razão, aquela questão de *gênese* é, também, uma questão de *heurística*.

Segundo Peirce, a conexão de ideias produz ideias mais gerais, num processo ampliativo, consumando-se num *sentimento vivo* imediatamente presente[296]. Há, em verdade,

---

[294] Sobre a conciliação entre idealismo e realismo do autor, conferir Ibri (2000b).
[295] Cf. Ibri, 2015a, p. 102-104.
[296] *EP* 1.325.

nesta ideia de sentimento vivo, uma remissão para o conceito peirciano de *qualeconsciência,* uma consciência que fundamentalmente é uma qualidade una, e esta unidade é básica para a formação do pensamento conceitual. Ela não é a unidade da apercepção kantiana; identifica-se muito mais com a consciência de infinito schellinguiana onde o *eu* é uma absoluta indeterminação, isto é, acompanha o sentimento de unidade uma despersonalização da consciência. No ver peirciano, a *qualeconsciência*, como ele a denomina[297], é uma consciência absolutamente presente na sua unidade. O sentimento, então, desta unidade, é um sentimento **vivo**; é ele que acompanha a unidade de uma ideia complexificada pela junção de outras. Tal ideia mais geral não rompe aquela unidade primária da *qualeconsciência*, uma vez que todas as ideias componentes estão absolutamente presentes num intervalo de tempo em que esta consciência se faz. Há, também, nesta ideia complexa, de fato, um sistema de ideias correlatas, uma qualidade que lhes é própria, que advém de sua unidade sistêmica apresentada no simultâneo daquela consciência. Esta ideia, por conseguinte, não pode ser sentida como mediação quando se apresenta na mente; a ideia como tal requereria a presença de um segundo, seu objeto, que dela estaria separado para aquela consciência. Entretanto, heuristicamente, tratando-se de uma *nova* ideia que desperta um sentimento *vivo* de unidade[298], ela deve ser, em si mesma, mediação, seja para um objeto real, seja para um objeto que é construído por ela mesma; neste último caso, o objeto é para ela apenas um referente[299]. De qualquer modo, aquela nova ideia tem sua vivacidade não por uma qualidade que lhe é independentemente própria, mas porque ela se apresenta como solução de um *problema inédito*; sua unidade e qualidade devem-se à sua indiferenciação com o objeto que deixa de ser *outro* para a consciência. No âmbito da conaturalidade eidética

---

[297] Ver, por exemplo, *CP* 6.222-230.

[298] Baseando-nos nesta ideia de vida presente no sentimento é que conjeturamos não ser ela da natureza de um hábito. O hábito, na forma de um conceito, consciente ou inconsciente, não desperta esta qualidade de vivacidade na consciência.

[299] A propósito, o termo mediação presta-se, a bem do rigor conceitual, como terceiro em face da alteridade real. Deste modo, quando o objeto é construído no interior da representação, não há uma mediação objetiva, mas tão somente subjetiva, tornando o termo mera extensão do conceito.

do objeto com a mente, tal indiferenciação, por um lado, não se pode estranhar e, de outro, a mediação cumpre, como tal, o papel de romper a força bruta da mera segundidade, que assim aparece quando dela o pensamento ainda não extraiu a idealidade que a torna redutível a um conceito preditivo.

Com base na questão proposta por Peirce em *The Law of Mind*, estas considerações não são ainda uma solução, mas acrescentam que um *novo* conceito, sob a tendência de *crescimento* da mente, requer o enfoque do objeto nas suas relações espaçotemporais com a consciência, e que a presença daquele nesta não rompe uma unidade primária que lhe é intrínseca. Empresto este conceito de unidade eidética de Schelling, provisoriamente, muito embora Peirce tenha sua própria conceituação a respeito que, a propósito, não conflita com a daquele autor; não obstante, perceber-se-ão elementos novos neste conceito oriundos da cosmologia peirciana.

Antes, então, de retomar o ensaio de Peirce pelo qual iniciei este trabalho, relembro alguns pontos dessa ideia de unidade de consciência já exposta em trabalho anterior[300]. O que importa realçar é que *qualeconsciência* é uma qualidade de sentimento contínua que se indiferencia da consciência em si mesma. Além deste aspecto central de sua caracterização, ela é absolutamente apartada do tempo e, por esta razão, é uma consciência de completa presentidade sem vínculos com o fluir da temporalidade, mercê de sua incondicionalidade; ela não se engendra do passado e, tampouco, intenciona algo para o futuro: "o agora é um e apenas um"[301]. Assim sendo, este estado de consciência é um *continuum* de possibilidades; dele não poderá decorrer nada necessário. Ele, então, é sentimento de liberdade indefinida que se dá num hiato interior de tempo. Ora, a expressão ontológica deste fenômeno da interioridade é justamente aquele princípio de aleatoriedade na exterioridade, que Peirce denomina Acaso Absoluto, responsável pela variedade e espontaneidade da Natureza:

> Aquele mesmo elemento lógico da experiência, o *quale-elemento* que aparece internamente como unidade, quando

---

[300] Ibri, 2015a, p. 116-122.
[301] *CP* 6.231.

> visto pelo lado exterior, o é como variedade[302] [...] [e] Onde quer que a espontaneidade do acaso seja encontrada, lá existe sentimento na mesma proporção. De fato, acaso nada é senão o aspecto externo daquilo que em si mesmo é sentimento.[303]

Na cosmogênese peirciana, o início do Universo se dá com um *caos de sentimentos despersonalizados* oriundo da unidade de um *continuum* de possibilidades ilimitadas, da natureza de uma *qualeconsciência*[304]. Sob o contexto do Idealismo Objetivo de Peirce, o início do Universo é de origem absolutamente eidética, em que aquela *qualeconsciência* assume estatuto ontológico. No âmbito de sua filosofia, portanto, decorrerá naturalmente a identidade objetiva entre as espontaneidades do Acaso e do sentimento, tal qual evidencia esta última passagem de sua obra. Lembremo-nos, neste ponto, de Schelling, para quem a substância mesma da intuição estética é aquela multiplicidade e variedade que refletem de modo imediato a *vida* na Natureza. É, de fato, visão do "idealismo relativo"[305], que confina a natureza eidética do sentimento na interioridade subjetiva e certamente não tem resposta clara para o fato da matéria, *estranha e morta*, despertar, naquela interioridade, sentimentos *vivos*. Com respeito a este ponto, o Idealismo Objetivo parece estar confortavelmente posicionado para uma resposta:

> Sou compelido a afirmar que uma ideia pode apenas ser afetada por uma ideia em contínua conexão com ela. Por nada, senão uma ideia, ela pode ser absolutamente afetada. Isto me obriga a dizer, como de fato o farei sob outro enfoque, que aquilo que denominamos matéria não está completamente morto, mas é, apenas, mente embotada por hábitos. Ela ainda mantém o elemento de diversificação e nesta diversificação há **vida** [...].[306]

ou ainda:

---

[302] *CP* 6.236.
[303] *EP* 1.348.
[304] Cf. Ibri 2015a, p. 127.
[305] Esta expressão schellinguiana, idealismo relativo, é caracterizada por "apenas um dos lados que, sem o outro, é impensável" (Schelling, 1988, p. 51).
[306] *EP* 1.331.

> As pessoas se admiram como a matéria morta pode excitar sentimentos na mente [...]. Eu prefiro conjecturar que há um psíquico sentimento de vermelho fora de nós que faz surgir um sentimento simpático de vermelho em nossos sentidos.[307]

Este amálgama entre espontaneidade, qualidade, diversidade, Acaso, unidade de sentimento, vida e crescimento, se dá como predicação do *eidos* primordial que é substrato cósmico que tudo permeia, indiferenciando, nestes termos, exterioridade e interioridade. No âmbito destas considerações, Peirce descarta qualquer origem física para a unidade da consciência:

> O cérebro não evidencia qualquer célula central. A unidade de consciência não é, assim, de origem fisiológica. Ela pode, unicamente, ser metafísica. Na medida em que os sentimentos têm qualquer continuidade, é da natureza metafísica do sentimento ter uma unidade.[308]

A homogênese entre acaso e unidade da consciência torna-se, como um resgate da cosmologia, primordial para a lei da mente. Admitir que as ideias se agrupam formando ideias mais gerais por meio de uma regra necessária caracteriza um determinismo mecânico que não cabe na filosofia peirciana. Deve, então, haver algum elemento de liberdade e espontaneidade responsável pela aproximação das ideias na mente. Vejamos mais esta passagem de *The Law of Mind*:

> Certamente, não posso visualizar como alguém possa negar que a infinita diversidade do universo, que denominamos Acaso, possa trazer ideias à proximidade, as quais não são associadas em uma ideia geral. Ele deve fazê-lo frequentemente. Daí, então, a lei de expansão irá produzir a

---

[307] *CP* 1.311. Aqui o termo simpático não designa uma qualidade mesma do sentimento, mas traz a ideia de *simpatia cósmica* contida no original grego *sympátheia*.

[308] *CP* 6.229. Em Eccles (1977, p. 361-370), encontra-se a exposição de algumas teorias sobre possíveis causas neurológicas da unidade da consciência, completamente rejeitadas pelo autor por ausência de evidências científicas. Sua própria hipótese descarta uma origem fisiológica: "a experiência de unidade da consciência é proporcionada por uma mente autoconsciente (sic) e não pela maquinaria neural das áreas de conexão do hemisfério cerebral" (p. 362).

> associação mental; e isto, suponho, é a forma abreviada do modo como o universo tem evoluído.[309]

Evidentemente, devemos entender esta *lei de expansão* à luz dos conceitos de continuidade e crescimento. No entanto, não há, aqui, ainda, uma solução para o duplo sentido da palavra *affect*. Em suma, como aquela lei promove esta interação entre as ideias? Embora o modo de crescimento e continuidade que entretece as ideias na mente humana e no Universo como um todo seja a mesma sob uma tendência evolucionária, parece faltar ainda um elemento que promova aquela interação generalizante. Sabemos, até agora, que um elemento de liberdade objetiva aproxima as ideias e que elas se associam porque tal é a lei da evolução que permeia os mundos interior e exterior. Todavia, *como* esta associação se dá requer, a meu ver, a consideração dos modos de evolução na teoria do autor.

2.1 O Evolucionismo de Peirce: Agapismo como Princípio Heurístico

No ensaio *Evolutionary Love* Peirce examina as teorias evolucionárias até então vigentes e, embora não as recuse, afirma que nenhuma delas dá conta, efetivamente, do *todo* da evolução do Universo. Sua análise prende-se ao esquema de suas três categorias verificando que, de fato, aquelas teorias não preenchem suas exigências, que são, em essência, as mesmas de sua cosmologia. Passemos, então, ao exame que o autor faz das teorias evolucionárias, iniciando pela sua visão do darwinismo:

> Tentemos definir as afinidades lógicas das diferentes teorias da evolução. A seleção natural, como concebida por Darwin, é um modo de evolução no qual o único agente positivo de mudança em toda passagem, do símio ao homem, é a variação fortuita. Para assegurar avanço em uma direção definida, o acaso tem de ser secundado por alguma ação que irá retardar a propagação de algumas variedades ou estimular outras. Na

[309] *EP* 1.327. A evolução do Universo, na visão do autor, se dá em direção do crescimento da terceiridade, a categoria das ideias gerais, considerada, contudo, como um modo de ser de fundamento ontológico.

> seleção natural, estritamente considerada, há a eliminação do mais fraco.[310]

No ensejo desta passagem, cumpre assinalar que Peirce critica as indevidas generalizações de que a teoria de Darwin foi alvo no século dezenove, a ponto de dizer que a então emergente economia política[311], equivocadamente inspirada na noção de seleção natural, legitimava o espírito de competição individual, em que o mais forte melhor se adapta às *contingências da realidade* e, assim, supera o mais fraco. Absolutamente contrário a toda forma de individualismo, a esta ciência que apregoava este tipo de conduta Peirce reservou a alcunha de "evangelho da ganância"[312]. Ainda sob o motivo da teoria darwinista, o autor acrescenta:

> A Origem das Espécies foi publicada próxima ao fim do ano de 1859. Os anos precedentes desde 1846 constituíram um dos mais produtivos períodos – ou se ampliados para cobrir o grande livro que estamos considerando – o período mais produtivo de igual duração em toda a história da ciência de seu começo até agora. A ideia de que o acaso produz ordem, que é uma das pedras fundantes da física moderna (embora Dr. Carus considere isto "o ponto mais fraco de Mr. Peirce") foi naquele tempo colocada sob a mais clara luz.[313]

Comenta Peirce, igualmente, a boa receptividade da obra de Darwin na ambientação das grandes descobertas da física estatística do século dezenove[314]. O autor passa, então, ao exame da teoria *necessitarista* da evolução.

---

[310] *EP* 1.358.

[311] *EP* 1.354.

[312] *EP* 1.357. Peirce é irônico ao comentar a aceitação da dureza de teorias como o utilitarismo, aliada do individualismo: "os anestésicos têm sido usados há trinta anos. A familiaridade das pessoas com o sofrimento já diminuiu muito; como uma consequência, aquela desagradável dureza, pela qual nossos tempos contrastam com os que imediatamente os precederam, já se instalou, e inclinou as pessoas a gostarem de teorias cruéis" (*CP* 6.297).

[313] *EP* 1.357. A referência é a Paul Carus, então editor do *The Monist* e oponente de Peirce quanto ao tema mencionado.

[314] *EP* 1.358.

> Diametralmente opostas à evolução por acaso, existem aquelas teorias que atribuem todo progresso a um princípio necessário intrínseco, ou outra forma de necessidade. Muitos naturalistas têm pensado que se um ovo é forçado a atravessar uma certa série de transformações embriológicas, das quais é perfeitamente certo não se desviarem, e se no tempo geológico quase exatamente as mesmas formas aparecem sucessivamente, uma tomando o lugar da outra na mesma ordem, a pressuposição forte é que esta última sucessão foi predeterminada e certa para tomar o lugar da primeira.[315]

Prosseguindo, Peirce evidencia que mesmo as geociências tinham defensores dentro desta linha de evolução: "Aqueles geólogos que pensam que a variação das espécies é devida a alterações cataclismáticas do clima ou da constituição química do ar e da água, estão também fazendo da necessidade mecânica o fator principal da evolução"[316].

Evidentemente antagônicas, a teoria necessitarista e a doutrina darwinista são confrontadas com a teoria evolucionista de Lamarck que, segundo nosso autor, resume-se em *evolução pela força do hábito*[317]. Contudo, *hábito* é, essencialmente, um atributo da mente que envolve a ideia de crescimento e generalização e apresenta, na ótica peirciana, um duplo aspecto: de um lado ele estabelece novas feições estruturais de conduta e, por outro, fá-las entrar *em* harmonia *com a morfologia geral e com as plantas e animais aos quais pertencem*[318]. Peirce vê na teoria lamarckiana a ideia de *esforço* em direção a um desenvolvimento do crescimento e o "esforço, desde que direcionado a um fim, é essencialmente psíquico, mesmo que algumas vezes inconsciente; e o crescimento devido ao exercício [...] segue uma lei cujo caráter é bem contrário ao do mecânico"[319].

É da análise destas teorias e da ideia de tendência de expansão daquele substrato primordial de natureza mental, amalgamando seus elementos em um *continuum*, que o autor irá reconhecer a necessidade de três formas de evolução as quais devem acolher as teorias darwinista e necessitarista e,

---

[315] *EP* 1.359.
[316] *EP* 1.359.
[317] *EP* 1.360.
[318] *EP* 1.360.
[319] *EP* 1.354.

simultaneamente, amplificar aspectos da teoria lamarckiana. Tendo em mente o conceito de *harmonia*, Peirce busca um princípio de evolução mais elevado, coagulante, no sentido de promover a reunião de elementos afins, estimulando aquela expansão contínua direcionada ao crescimento. Por insólito que possa parecer aos leitores do autor, é do *Evangelho de São João* que o autor vai buscar este princípio evolutivo, substanciado na ideia de *Amor*:

> Todos podem ver que o enunciado de São João é a fórmula de uma filosofia evolucionária, que ensina que o crescimento vem apenas do amor, não digo do auto sacrifício, mas do impulso ardente de preencher o mais alto impulso do outro. Suponha, por exemplo, que eu tenha uma ideia que me interessa. É minha criação. É minha criatura, pois como mostrei no último Monist de julho, ela é uma pequena pessoa. Eu a amo, e aprofundar-me-ei para aperfeiçoá-la. Não é por aplicar justiça fria ao círculo de minhas ideias que eu posso fazê-las crescer, mas por acarinhá-las e zelar por elas como faço com as flores do meu jardim. A filosofia que traço do evangelho de João é que este é o modo pelo qual a mente se desenvolve; o mesmo é válido para o cosmos, e na medida em que ele ainda é mente e por isso tem vida, ele é capaz de futura evolução. O amor, reconhecendo os germens da amabilidade no ódio, gradualmente aquece-o para a vida e torna-o amável. Este é o tipo de evolução que todo estudioso cuidadoso de meu ensaio The Law of Mind deve perceber como requerido pelo sinequismo.[320]

Como matéria filosófica dos antigos gregos e da metafísica teológica, uma retomada contemporânea do princípio cósmico do Amor poderia ser predicada de *exótica* ao oferecer, novamente, o solo gelatinoso de um possível antropomorfismo. Absolutamente imune às acusações de antropomorfista[321], a filosofia peirciana legitima, a exemplo da de Schelling, explorar todos os atributos que são do universo da mente, sob sua primordialidade implantada pelo Idealismo Objetivo: “a matéria nada mais é que uma forma de mente exaurida por hábitos

---

320 *EP* 1.354.

321 Cf. *CP* 1.316 e 6.189.

arraigados"[322]. De fato, a consideração do *Amor* como um substrato maior da evolução deve-se a uma estrutura teórica sistêmica que permeia não tão somente a ontologia do autor, mas toda sua filosofia. Tal estrutura, em realidade, apenas poderá ser apreendida evitando-se leituras fragmentadas de sua obra. Além destas considerações, há que se ponderar, no âmbito da filosofia peirciana, que aquele conceito é, não obstante, a chave da solução para a duplicidade semântica da palavra *affect* que, como dito anteriormente, tem em *afeiçoar-se* um sentido possível.

Três formas de evolução, portanto, devem, de algum modo, harmonizar-se com as três categorias peircianas:

> Três modos de evolução foram assim trazidos diante de nós: evolução por variação fortuita, evolução por necessidade mecânica e evolução por amor criativo. Podemos nomeá-los por evolução ticástica ou ticasma, evolução anancástica ou anancasma e evolução agapástica ou agapasma. As doutrinas que as representam como de principal importância podemos denominar *ticasticismo, anancasticismo* e *agapasticismo*. De outro lado, as meras proposições de que o acaso absoluto, a necessidade mecânica e a lei do amor são respectivamente operativos no cosmos podem receber os nomes de *tiquismo, anancismo* e *agapismo.*[323]

Assim, o Tiquismo, associa-se à primeira categoria de Peirce, a primeiridade; o Anancismo, como regra da necessidade mecânica, à segundidade. Reserva-se assim, ao Agapismo, uma vinculação à terceiridade que, lembremos, cumpre um papel mediador, generalizador e redutor da força bruta do particular à unidade de um *continuum* cósmico que indiferencia interioridade e exterioridade nas formas da lei e do pensamento. No seu caráter aglutinador e contínuo, o Agapismo não é um princípio que concilia oposições que, de gênese, têm uma unidade básica que garante sua conaturalidade, a exemplo da unidade ideal-real no interior da filosofia de Schelling: "o amor não pode ter um contrário, mas deve incluir aquilo que lhe é um extremo oposto"[324].

---

[322] Cf. Ibri 2015a, cap. 4.
[323] *EP* 1, p. 362.
[324] *EP* 1, p. 362.

Estritamente no plano que aqui interessa, configurado pelo modo **como** as ideias se associam, já sabemos que a atuação do Acaso cumpre o papel de aproximá-las livremente. Parece, todavia, que no Anancismo encontra-se, também, uma outra dimensão da palavra *affect*, não tão somente aquela da *afeição* inserida na própria ideia do Agapismo, mas, também, a de interação necessária, seja por afinidade ou oposição lógicas. Neste caso, o significado daquela palavra poderia ser *afetar* por vincular um antecedente a um consequente ou, mesmo, negar um consequente por oposição lógica. É importante realçar que a necessidade lógica está no interior da terceira categoria como *modo de operação* da lei na segundidade. Realce-se, contudo, que a questão da associação de ideias tem um sentido genealógico, a saber, refere-se a um *modo de formação*. Como tal, não se estranha que o modo de formação evolucionário por necessidade, denominado pelo autor de *Anancismo*, esteja vinculado à segunda e não à terceira categoria. Aquela dupla dimensão semântica da palavra *affect* parece, assim, satisfazer o Agapismo e o Anancismo a partir da liberdade e espontaneidade como o Tiquismo aproxima as ideias. É a partir desta aproximação que atuam os outros dois modos de associação eidética, em que o princípio do amor tem, efetivamente, um papel heurístico que, segundo o autor, se apresenta em três aspectos:

> O desenvolvimento agapástico do pensamento é a adoção de certas tendências mentais, não aleatoriamente, como no ticasma, nem tão cegamente pela mera força das circunstâncias ou da lógica, como no anancasma, mas por uma imediata atração pela ideia em si mesma, cuja natureza é pressentida antes que a mente a possua, pelo *poder de simpatia*, isto é, por virtude da continuidade da mente; e esta tendência mental pode ser de três variedades, a saber. Primeira, ela pode afetar um conjunto de pessoas ou *comunidade* na sua personalidade coletiva, e ser por isso comunicada a indivíduos que estão em poderosa conexão simpática com a coletividade, embora eles possam ser intelectualmente incapazes de atingir a ideia através de seu próprio entendimento ou, mesmo, talvez, de conscientemente apreendê-la.[325]

[325] *EP* 1, p. 364, grifos meus.

Destacam-se, nesta passagem, as ideias de *simpatia*, que já realcei em trecho anterior, e de *comunidade* que, a propósito, associam-se aos conceitos de *realidade* e *verdade* no interior da filosofia peirciana[326]. Na continuidade deste parágrafo, Peirce afirma:

> Segunda, ela pode afetar uma pessoa individual diretamente, seja porque ela é a única capacitada para apreender a ideia, ou para apreciar sua atratividade, por virtude de sua simpatia com aqueles que lhe são próximos, sob a influência de uma notável experiência ou desenvolvimento do pensamento. A conversão de São Paulo pode ser tomada como um exemplo do que isto significa. Terceira, ela pode afetar um individual, independente de suas afecções humanas, por virtude de uma atração que ela exerce sobre sua mente, mesmo antes que ele a tenha compreendido. Este é o fenômeno que tem sido corretamente denominado de pressentimento de gênio; ele se deve à continuidade entre a mente do homem e a Mais Elevada.[327]

É evidente que nestes três modos considerados por Peirce há a tácita referência a ideias que representam um desenvolvimento da mente, um avanço de sua produção, um crescimento de seu conhecimento. Há, em princípio, a liberdade permeando esta atividade heurística da mente, numa negação evidente de que ocorra, geneticamente, alguma regra de estrutura dedutiva que proporcione o surgimento daquilo que é, efetivamente, *novo* no universo da idealidade. Embora aquela incondicionalidade seja genealógica, a evolução do pensamento humano não pode ser atribuída somente a fatores aleatórios, tal qual se encontra no interior do Tiquismo. Segundo Peirce, as provas do Agapismo e do Sinequismo estão gravadas na história como *espíritos das épocas*[328] em que toda uma comunidade se aglutina para impulsionar a cultura humana[329].

---

[326] Não sendo objeto deste trabalho o imbricamento destes três últimos conceitos, o leitor poderá verificar, exemplarmente na obra original do autor: *W* 2, p. 238-239; 241; 251-252 e 271.

[327] *EP* 1, p. 364.

[328] *EP* 1, p. 365 e 369.

[329] Podem-se encontrar outras abordagens para as questões tratadas neste capítulo em Christiansen (2002), Finkelstein (1994), Hookway (1997), Reynolds (2002), Short (2010b), Ventimiglia (2008) e Turley (1977).

3 Síntese Temática

O Agapismo, como aqui procuro mostrar, constitui um princípio fundamental a respeito da estrutura do Universo que tem correlação com a heurística de Peirce. Tal heurística não apenas perpassa nossas formas de conjecturar, de encontrar representações verdadeiras, mas, também, o seu plano mais geral, a saber, a formação e o crescimento da terceiridade como um todo, como uma tendência do Universo. Esta consequência associa-se a uma doutrina pouco mencionada pelos comentaristas da obra peirciana, o *Idealismo Objetivo*, a qual afirma que no Universo há uma única substância primordial, a *idealidade*, um substrato eidético que faz da matéria uma forma de *eidos* especial, tornando suas leis de caráter físico casos especiais de leis de Natureza mental, isto é, observáveis no âmbito psíquico. Associado a este idealismo está o *Sinequismo* do autor, asseverando que fundamentalmente deve-se supor continuidades na Natureza e, mais que isto, continuidade entre mente e matéria, tese essencial daquele mesmo idealismo. Cria-se com estas doutrinas o pano de fundo para que o realismo do autor seja entendido em sua verdadeira concepção e dimensão, sem quaisquer oposições teóricas ao idealismo, como, a propósito, supõem alguns comentaristas da obra do autor. Ambas apregoam que algo da natureza da idealidade é essencial no Universo: o realismo afirma a realidade dos *continua*, a saber, em última análise, a realidade da terceiridade; o idealismo garante a natureza eidética de toda continuidade e cria a ambientação substancial onde o realismo *pode ser*.

Ora, o trânsito de signos entre sujeito e objeto fica agora licitado dentro desta ambientação, dando um alcance realista e idealista à Semiótica. Tentar fundamentá-la tão somente como *ciência das formas* que antecede toda possível ontologia é recorrer, a meu ver, a recurso ilícito dentro do sistema filosófico de Peirce, numa espécie de transcendentalismo[330] tácito que desconsidera que na relação entre signo e interpretante entremeia-se triadicamente o Objeto, que, não há dúvida, é mais que simples referente da representação, senão sua mais importante determinação. Além desta consideração de

---

[330] Como, aliás, defende Apel (1980-1982).

determinabilidade, que decorre do quesito de alteridade *real* do objeto em relação ao signo, há que se considerar que na hierarquia das ciências peircianas a Fenomenologia antecede a Semiótica: a ciência dos signos pressupõe um *estar no mundo* que não poderá mais ser ignorado por uma consciência transcendente que busca em si mesma fundamento formal para um mundo sem formas: tal busca constituir-se-ia uma heresia teórica em face do realismo do autor e da hipótese, prenunciada fenomenologicamente, de simetria das categorias no pano dos mundos interior e exterior.

Com estas considerações, a doutrina do Agapismo vem se somar à miríade de razões que criam o contexto teórico no qual a Abdução se justificaria[331].

Este é o desafio de leitura da obra do autor: os olhos e a inteligência de seu estudioso devem estar simultaneamente no sujeito e no objeto, indiferenciando-os sob o prisma da *forma*. Requer-se também algo que não se pode esperar disponível no espírito de todos: um senso de poesia[332], uma sensibilidade estética que vai, ao fim e ao cabo, tornar-se a mais afiada e aguda ferramenta para penetrar no sentido mais profundo de sua filosofia.

---

[331] Ver também Paavola (2012).

[332] Sobre esse ponto ver, também, cap. II deste livro.

VIII - Sobre a Incerteza[333]

O título deste capítulo, não deve ter escapado a ninguém, parodia a famosa obra de final de vida de Wittgenstein. Contudo, não discorrerei sobre este autor. O tema versa sobre a doutrina do *Falibilismo* de Peirce.[334] Tal doutrina afirma ser nosso conhecimento essencialmente falível, não meramente pela veracidade da máxima *errare humanum est*, mas, também, por toda uma construção de mundo que reconhece um princípio de Acaso ontológico atuante na Natureza. Evidentemente requer-se, então, um concomitante desenvolvimento, no interior da filosofia peirciana, de dois terrenos de investigação: a Epistemologia, âmbito próprio do Falibilismo, e a Metafísica, enquanto construção de uma teoria do Real.

1 Acaso e Incerteza

Em 1897, Peirce enunciou:

> Todo raciocínio positivo é da natureza de julgar a proporção de alguma coisa em relação ao todo de uma coleção pela proporção encontrada em uma amostra. Assim, há três coisas que nunca devemos esperar através do raciocínio, a saber: certeza absoluta, exatidão absoluta e universalidade absoluta.[335]

Evidentemente, aqui, Peirce se refere à figura do conhecimento indutivo, que no ver do autor, possui um imbricamento lógico com duas outras formas de argumento, quais sejam, a *Abdução* e a *dedução*. Ainda segundo o autor, a

---

333 Este capítulo baseia-se em artigo publicado de minha autoria: Sobre a Incerteza. *Trans/Form/Ação*, Marília, UNESP, v. 23, n. 1, 2000.

334 Confira-se, a propósito, um interessante artigo de Johanson (1994), que procura estabelecer paralelos entre os conceitos de certeza dos dois autores.

335 *CP* 1.141.

Abdução é o processo de formação de uma hipótese, que detém a exclusividade heurística do conhecimento: toda nova informação científica advém desta forma lógica.

Um dos pontos mais originais de sua obra, a *Abdução*[336] configura a importância que Peirce atribuiu a argumentos do tipo conjecturais. De acordo com ele, é extraordinário como o espírito humano detém uma espécie de *disposição para a verdade*[337] cujos fundamentos passam, também, por sua cosmologia e, principalmente, pelo seu realismo e Idealismo Objetivo de extração schellinguiana[338].

A figura da dedução, de seu lado, cumpre o papel de obter da hipótese, uma vez abdutivamente formada, consequências logicamente necessárias, observáveis experiencialmente por indução. Ora, se a verificação da veracidade da hipótese depende exclusivamente da indução, e esta, no ver do autor, nunca conduz à certeza absoluta, todo o corpo da ciência, onde progressivamente são incorporadas novas teorias, convive com um certo grau de incerteza que, não obstante, não a torna inoperativa. Muito pelo contrário, as ciências da Natureza, é fato de reconhecimento universal, têm evoluído continuamente mesmo carecendo de certeza absoluta no seu sistema de representação das leis da Natureza, malgrado períodos históricos conhecidos de estagnação, não debitáveis exclusivamente ao método da ciência.

Surgem, aqui, três questões atinentes, de um viés, com a validade mesma da indução como instância última de legitimação de uma teoria e, por outro, com a significação dos conceitos de *veracidade* e *leis da Natureza*, anteriormente utilizados.

Em verdade, a legitimação da *indução*, na filosofia peirciana, depende, fundamentalmente, de uma complexa discussão sobre a validade ontológica do conceito de *lei*. No que respeita ao conceito de *verdade*, não menos complexo que o de *lei*, carece-se, pelo menos, do desenvolvimento da ideia de *evolucionismo* presente no sistema do autor. Este imbricamento

---

[336] Há diversos estudos interessantes sobre a Abdução em Peirce. Uma abordagem que tem em conta o realismo do autor pode ser conferida em Graybosh (1993).

[337] Esta expressão é nossa e não do autor.

[338] Cumpre aqui apenas comentar que a Metafísica de Schelling foi altamente inspiradora na construção da cosmologia peirciana.

íntimo de diversas teorias torna o termo *sistema* legitimamente utilizável quando se refere ao corpo teórico que constitui a filosofia de Peirce.

Tratemos, de início, do conceito de *lei*. Aqui, Peirce vai buscar, como raiz de suas ideias, a querela dos universais presente na antiga escolástica, tendo por paradigma inicial o realismo de Duns Scotus. À questão geral daquela época – "são os universais reais?" – Peirce propõe sua equivalente contemporânea: "são reais as leis da Natureza ou meras ficções da mente?" Por adotar uma resposta positiva a esta questão, o autor se declara realista e se afasta de uma tradição nominalista de filosofia que, se não adota a sua negativa, pelo menos a supõe indecidível, como boa herança do ceticismo de Hume.

Este traço realista de Peirce, a meu ver, faz *toda* a diferença no entendimento de suas posições filosóficas e, de certo modo, não tem sido devidamente considerado por muitos comentaristas de sua obra. Segundo o autor, é a suposição da realidade das leis que permite o entendimento da função preditiva das teorias; elas *requerem* um correlato ontológico dotado de um *esse in futuro* que justifique o *sucesso* das predições científicas e a correlata legitimidade da indução. Não obstante, este *requerer* enseja, como coerência teórica necessária, uma hipótese cuja plausibilidade é extremamente forte, e nunca uma certeza dedutivamente necessária.

Já na maturidade de seu pensamento, Peirce torna-se cada vez mais radicalmente realista. Seu estudo da lógica dos relativos e da teoria do *continuum* o faz modificar aquela questão para – "*há quaisquer continua reais?*" – negando seu anterior arquétipo de realismo, Duns Scotus, pela transformação de um realismo de *gêneros* em um realismo de *sistemas*.

Peirce vai, também, emprestar a significação de uma palavra de invenção de Scotus – *realitas* – definindo *realidade* como "*aquilo que permanece não afetado pelos nossos modos de representá-lo*"[339], num reconhecimento explícito da alteridade que permeia tudo o que se possa considerar *Real*. É da escolástica, também, que Peirce traz para a contemporaneidade a distinção entre *realidade* e *existência*, com esta sendo o *locus* do individual

---

[339] Veja-se, por exemplo, *CP* 5.565.

e, aquela, a expressão ontológica da generalidade dos *continua*. Dessa distinção, Peirce extrai duas de suas categorias, inicialmente fundadas fenomenologicamente, quais sejam, *terceiridade*, o modo de ser real da generalidade da Lei, e *segundidade*, o modo de ser real do individual ou particular como concreção da generalidade ontológica. Completa suas categorias, numa tríade, a *primeiridade*, que subsume, metafisicamente, o modo de ser do incondicionado, daquilo que, fenomenologicamente, aparece como diversidade, assimetria e espontaneidade na Natureza, e que, na sua condição genética de liberdade, contradita o modo de ser da lei, fundado na uniformidade, na ordem e na simetria.

Dispondo destes três modos de ser como estruturadores do *Mundo* ou, semioticamente falando, do *objeto* em sua realidade, Peirce funda sua doutrina do Falibilismo, agora não tão somente ancorada na proverbialidade de nossos humanos erros, mas, também, num grau de indeterminação do objeto, submetido, por um lado, à ordem da lei que permite com que a representação tenha um poder preditivo, não obstante *falível*, e, de outro, à aleatoriedade do *Acaso*, como um princípio ontológico responsável pelos desvios em relação à ordem.

Nosso conhecimento do mundo é, por esta razão, revestido de uma *incerteza* composta por duas instâncias de erraticidade, quais sejam, a da *representação* e a do *objeto* representado. Tal erraticidade não irá, todavia, impedir o crescimento e o aperfeiçoamento de nosso humano conhecer.

Estes quesitos de crescimento e aperfeiçoamento sugerem, ao nível epistemológico, a ideia de que nosso sistema de signos se encontra em evolução, fato, aliás, historicamente incontestável: nosso conhecimento da Natureza é hoje extraordinariamente mais amplo e detalhado que em qualquer momento do passado. Estaria, contudo, o objeto também em evolução?

2 Evolucionismo e a Origem das Leis

À pergunta anterior, a resposta peirciana é também positiva. Estudioso das teorias de Spencer, Lamarck e Darwin, e convivendo no século dezenove com o clima intelectual do evolucionismo, Peirce conduz sua filosofia cada vez mais por

caminhos genealógicos, construindo uma *filosofia genética*, como, a propósito, defendia Schelling, por quem o autor nutria grande admiração[340].

Longe de quaisquer dogmatismos, sua Metafísica confinada, após Kant, ao universo da experiência possível, procura sempre erigir hipóteses de *origem*, resgatando o antigo modo grego de se fazer filosofia, em busca da *Arché*.

É, assim, que Peirce poderá receber dentro de seu sistema a questão: "Qual a origem das leis da natureza?".[341] Evidentemente, numa sã metafísica, não caberia uma resposta que conjectura sobre um mundo ordenado e pronto como obra de alguma divindade. Também, afirmar a incognoscibilidade como resposta, segundo o autor, conduz, de um lado, ao espectro da *coisa em si*, banido da filosofia peirciana como elemento herético, conforme se comentará adiante e, de outro, constitui postura contraditória em si mesma, pois, como *hipótese*, desfaz, de princípio, sua função precípua que é *explicar*.

Por conseguinte, Peirce é levado a adotar uma hipótese evolucionista para as leis da Natureza, afirmando que elas se formaram a partir de um estado de coisas onde não havia quaisquer modos de ordenação dos individuais: um mundo regido pelo cego Acaso. Esta ideia não tem originalidade *per si*, uma vez estar presente na cosmologia dos antigos gregos. Todavia, são absolutamente novas as consequências que dela Peirce extrai, a exemplo de:

> a) admitir o Universo sob evolução e a formação das leis como uma *natural* tendência à ordem a partir do Acaso, conduz à conclusão de que aquelas leis não se encontram em nenhum ponto final definido. Observamos, de fato, um mundo apenas parcialmente ordenado, onde a diversidade cresce por ação do Acaso. Convivem, portanto, Acaso e Lei na constituição da existência ou, sob as categorias peircianas, é permissível dizer que os

---

[340] Curiosamente, a literatura filosófica não registra pesquisas de fôlego sobre a relação entre estes autores. Mencione-se, contudo, Esposito (1977 e 1980); este autor, não obstante estudioso de ambos, não explora os vínculos profundos entre eles.

[341] *CP* 7.512-514.

modos de ser da *primeiridade* e da *terceiridade* confluem para o modo de ser da *segundidade*.

b) por quê, contudo, se formam as leis? Não restando dúvidas sobre o fato de que elas se formaram, uma vez podermos agora delas *falar*, Peirce irá considerar que as leis são *hábitos* de conduta da Natureza, e sua formação se dá por uma tendência do Universo de *adquirir hábitos* que, segundo o autor, é uma lei de formação das leis[342], observável, para nós, na mente humana[343]. Como consequência, Peirce irá conjecturar sobre um monismo mente-matéria, em que a "matéria é uma forma de mente embotada por hábitos inveterados"[344], afirmação, a propósito, inteiramente extraída da *Naturphilosophie* de Schelling.

Esta é a raiz de seu *Idealismo Objetivo*, que preconiza a ideia de um Universo cujo substrato último é eidético, rompendo, assim, com doutrinas, segundo o autor, logicamente insustentáveis, situando-se, entre elas, o *dualismo mente-matéria* de cunho cartesiano e o *monismo materialista* que, se pode mostrar a partir de seu Pragmatismo[345], é equivalente a um *mecanicismo* determinista que não exibe suas credenciais fenomenológicas.

Em linguagem semiótica, estão sob evolução tanto o *signo*, em sua função representativa, como o *objeto*, num *continuum* que não permite a pretensão de certeza absoluta e verdades finais. A este respeito, *verdade* é conceituada, no interior do sistema peirciano, como o fim para onde tende indefinidamente a representação da comunidade de investigação, numa fixação inabalável de seu sistema de crenças.

O evolucionismo ontológico, completado pela cosmologia peirciana[346] que aqui seria impossível expor pela sua complexidade, a par de uma familiar e aceitável ideia de evolução histórica dos signos, é que proporcionam o total e

---

[342] *CP* 7.515. Neste livro, ver citação associada à nota de rodapé nº 118.

[343] Esta linha de argumento, na sua aparência insólita, é, todavia, consequência de uma construção realista que aproxima categorialmente sujeito e objeto, permitindo homologias muitas vezes acusadas, por alguns comentaristas, de antropomórficas.

[344] *CP* 7.515. Neste livro, ver citação associada à nota de rodapé nº 118.

[345] Examinamos este ponto em Ibri, 2015a, cap. 6.

[346] Examinamos esse ponto em Ibri, 2015a, cap. 5.

profundo entendimento de um conceito que tem criado polêmica entre os comentaristas, a saber, o de *Interpretante Final*, ou seja, a significação última das representações sobre o Universo do Ser. Este tema, certamente fascinante como pesquisa, comporta apenas sua menção no restrito espaço deste texto. Enquanto isto, nossas decisões têm de ser tomadas sob a *incerteza* que marca, por razões não tão somente epistemológicas, mas geneticamente ontológicas, nossas ações, nossa linguagem e nossas teorias.

3 Síntese Temática

À guisa de conclusão, cumpre realçar a cabal recusa do incognoscível por Peirce, estabelecendo seu vazio semântico, pois

> [...] nada sobre ele pode ser encontrado ou indicado. Consequentemente, nenhuma proposição pode a ele se referir e nada verdadeiro ou falso pode ser sobre ele predicado. Portanto, todas as referências a ele devem ser jogadas fora como algo supérfluo e sem sentido.[347]

Além disto, segundo o autor, completando esta sua recusa, "o que está além da descoberta, seja direta ou específica ou indireta e geral, deve ser considerado não-existente"[348]. Esta postura é consequência imediata de seu Pragmatismo, lido, também, em seu matiz ontológico.

Sob este viés, ou a *potencialidade* daquilo que é modalmente possível ou necessário se exibe como *ato*, caracterizando sua exteriorização fenomenológica e reduzindo-se à cognoscibilidade, ou sua realidade está comprometida por ser mera possibilidade que jamais adentra o teatro de reações da existência. Peirce, com esta posição, substitui os *limites do conhecer* pelos *limites da certeza*. Ao que é vedado à representação também cabe, somente, o silêncio apregoado por Wittgenstein.

Talvez tenhamos *certeza absoluta*, apenas, da inexorabilidade da morte. E, *certamente,* o seu preciso instante está escrito numa das infinitas faces do Acaso.

---

[347] *CP* 5.525.

[348] *CP* 6.101.

IX - Fins Vitais e Alteridade Prática: Sobre Ciências Aplicadas na Filosofia de Peirce[349]

Por *alteridade prática*, eu me refiro a um caso especial da categoria peirciana de segundidade que se dá no campo dos fenômenos das ciências aplicadas, o tipo de ciência que, de acordo com Peirce, possui fins práticos. Em termos gerais, a experiência da alteridade é uma das mais importantes para a expansão do conhecimento, sendo, ao mesmo tempo, a base fenomenológica para um *critério de relevância* acerca da escolha da teoria que pode melhor representar alguns tipos de fenômenos.

Uma ciência aplicada como a engenharia, quando lida, particularmente, com a formulação e monitoramento de objetos físicos, mostra em suas atividades como as *consequências práticas* – a famosa expressão da máxima do Pragmatismo – podem ser entendidas como completamente baseadas na possibilidade da alteridade prática. Ademais, o Pragmatismo é uma forma não só de interpretar a conexão entre a teoria e a prática, mas, acima de tudo, de demandar uma ligação essencial entre ambos. O sistema teórico de Peirce também fornece fundamentos para interpretar a *indeterminaçã*o tanto teoricamente, como em objetos reais, na forma da incidência de variáveis aleatórias. Essa *simetria conceitual* – tomo a liberdade de adotar esta expressão – é, na verdade, uma consequência da *simetria categorial* que pode ser verificada na filosofia de Peirce, estabelecida epistemologicamente pelo *Falibilismo* e ontologicamente pelo *Tiquismo*. Esta indeterminação pode ser mensurada com dados experimentais, e

---

[349] Este capítulo baseia-se em texto publicado de minha autoria: Fins vitais e alteridade prática: sobre ciências aplicadas na filosofia de Peirce. In: AIUB, Monica; GONZALEZ, Maria E. Q. e BROENS, Mariana. *Filosofia da Mente, Ciência Cognitiva e o pós-humano*: para onde vamos? São Paulo: FiloCzar, 2015b. p. 29-37.

decisões decorrentes de sua interpretação, à luz de modelos teóricos de natureza probabilística, podem ser tomadas apesar da incerteza congênita que está presente nas ciências positivas, ou seja, que lidam com a facticidade fenomênica.

Cabe observar que o caráter necessariamente experimental das ciências aplicadas possui alguma vantagem em relação às ciências meramente teóricas: seus campos de experimentação são totalmente abertos à observação, já que seus objetos precisam funcionar invariavelmente no âmbito de seu uso humano. Eles são objetos práticos com finalidades práticas e, desta forma, são testados continuamente por seus usuários. Apesar de terem sido concebidos por humanos com teorias e tecnologias bem conhecidas, eles, no entanto, mantêm potencialmente sua *alteridade prática*: a previsão teórica deve estar em harmonia com o seu desempenho observável ou, caso contrário, ser negada por ele. Seu desempenho afeta teorias e até mesmo a *tecnologia comum*, como extensão da *ciência comum*, lida com fatos inesperados, exigindo um esforço para prever o que está acontecendo com a possível divergência entre a previsão e os dados experimentais. Sob o ponto de vista da Semiótica, o cientista prático mantém um diálogo com os objetos que projeta por meio da análise de suas performances. É possível chamar de *diálogo* a interação entre teoria e experiência, vocabulário que se faculta possível em face do realismo de Peirce, refletido, a propósito, no Pragmatismo como uma regra de expansão do conceito de significado, isto é, aquela que busca superar o estreito domínio da mera subjetividade.

Parto do princípio de que todos os pressupostos da epistemologia de Peirce estão profundamente conectados com a sua concepção de ciência. Esta concepção implica de alguma forma um compromisso ético que não pode ser surpreendente para ninguém que está consciente de sua classificação das ciências, onde a Lógica é dependente das diretrizes da Ética, enquanto essa retira da Estética a justificativa última de seus fins. Os três passos da investigação, ou seja, Abdução, Dedução e Indução mostram-se efetivos, como se eles pudessem trabalhar independentemente, se alguma condição ideal puder ser alcançada. A principal condição será uma busca sincera pela verdade, livre de outros interesses potencialmente alheios a este

objetivo. A ciência concebida genericamente, consequentemente, deve possuir um objetivo básico, isto é, representar, do melhor modo possível, o universo de uma realidade dinâmica e evolutiva. Sendo este o caso, nenhum outro objetivo deveria interferir no rumo da ciência ao longo da sua finalidade principal, isto é, de alcançar a verdade.

1 Refletindo sobre as Considerações de Peirce acerca das Ciências Aplicadas

Minha preocupação aqui é refletir sobre as seguintes questões: será que a dimensão epistemológica da ciência é livre desse compromisso ético que acabo de mencionar, já que as três etapas de pesquisa parecem ser indistintamente aplicadas a qualquer tipo de objeto? Neste caso, poderia esta aplicação do método de pesquisa não ser chamada de ciência? Em outras palavras, a ciência seria ciência apenas se realmente seguisse uma finalidade ética sólida? Estas questões interessantes parecem requerer uma análise, em primeiro lugar, de quais distinções poderiam ser feitas entre as ciências *pura* e *aplicada*, na medida direta em que a última, dada a sua própria natureza prática, estaria sob a suspeita de que não possa suprir a exigência de ser apenas uma busca desinteressada da verdade.

Outras questões subsidiárias também irão aparecer ao longo desta análise, tais como "poderiam as ciências aplicadas ser equivalentes à tecnologia?". Ainda se poderia inquirir: "qual é a diferença entre tecnologia e técnica?". Tais questões, secundárias em relação às questões principais, merecerão esclarecimento, a fim de referir a reflexão a uma terminologia unívoca, apesar do fato de que os termos em pauta estão longe de possuírem um acordo conceitual entre os pesquisadores.

1.1 O Nexo das Ciências Aplicadas com o Pragmatismo Peirciano

Por um lado, acredito que o Pragmatismo, em sua função de clarificar concepções, pode ser o critério próprio para tornar os conceitos anteriormente mencionados claros e distintos. Por outro

lado, os passos da investigação, exatamente conforme formulados por Peirce[350], também aparentam ser uma base interessante para reflexão. Sabemos da complexidade da ideia peirciana de *ciência*, não apenas devido a seu escopo conceitual, mas, também, por sua dimensão ética, pelo seu vínculo com a Estética, pelo modo como se desenha sob as formas lógicas de raciocínio, em resumo, em face de sua dependência para com as Ciências Normativas – além de seu entrelaçamento com as categorias e com o fundamental conceito de *comunidade* na filosofia do autor.

De outro lado, dada esta complexidade, que certamente tomou muito da atenção de Peirce, parece-me que ele se concentrou significativamente menos em uma formulação clara do conceito de ciência aplicada e mesmo de técnica. Apenas como exemplo, cabe destacar que a palavra *técnica* aparece apenas duas vezes nos oito volumes dos *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. E a palavra *tecnologia*, não fora citada uma única vez[351]. Certamente esta não tinha significado claro em seu tempo, e sequer a mesma força e importância que posteriormente adquiriu. A industrialização acelerada do pós-guerras foi um fenômeno histórico pelo qual Peirce não passou, tampouco a produção em massa de objetos, diretamente ligada ao desenvolvimento tecnológico, foi objeto de sua reflexão. No entanto, era bastante óbvio para ele que as ciências aplicadas tinham por finalidade atender necessidades humanas. No clássico trabalho de Beverley Kent, encontram-se passagens interessantes sobre as ciências práticas em Peirce:

> Enquanto as ciências práticas buscam descobrir a verdade, elas diferem das ciências heurísticas porque suas pesquisas são dirigidas a satisfazer alguma necessidade humana definitiva.[352]

---

[350] Conforme já mencionado: Abdução, Dedução e Indução.
[351] De acordo com Harper (2001), o termo tecnologia é de 1615, e significava "discurso ou narrativa sobre a arte ou artes, do grego *tekhnologia*, tratamento sistemático de uma arte, ofício ou técnica", originalmente referindo-se ao termo fazer TEKHNO + logia. O significado de "ciência da mecânica e das artes industriais" foi registrado pela primeira vez em 1859. Alta tecnologia (*High technology*) começou a ser usada a partir de 1964 e a forma abreviada de alta tecnologia (*high-tech)*, desde 1972. *Tech,* como uma forma abreviada de *Technical College* (Instituto etc.), é inglês norte-americano e passou a ser usada a partir de 1906.
[352] Kent, 1987, p. 82.

e,

> As ciências práticas procuram satisfazer os desejos humanos. Elas tomam a declaração sistemática da descoberta e a incrementam, quando necessário, tornando-a disponível para aplicação em áreas em que se espera que ela venha a ter alguma utilidade [...] Embora ele [Peirce] tenha formulado uma classificação das ciências práticas bem considerável, considerou-a, contudo, de certa forma insatisfatória.[353]

Kent[354] proporciona boa síntese das considerações de Peirce sobre as ciências práticas ou aplicadas:

> A tarefa da terceira maior divisão das ciências é descobrir a verdade por alguma necessidade humana definida, embora os próprios pesquisadores não possam estar envolvidos na aplicação prática de suas pesquisas. Peirce observou que este grupo de ciências atrai um número significativamente maior de pesquisadores do que os grupos anteriores. Enquanto essas disciplinas envolvem principalmente raciocínio e operações afins, um número enorme de fatos não previamente reunidos deve ser coletado também. Estes fatos se referem à necessidade que está à espera de ser satisfeita ou aos meios físicos necessários à sua implementação. Embora eles sejam obrigados a fazer as suas próprias observações e acumular seus próprios dados, os cientistas práticos são bastante dependentes das descobertas da ciência heurética.

Há no pensamento de Peirce uma preocupação em distinguir as ciências heurísticas das ciências aplicadas, ou práticas, e em certas ocasiões, ele parece alimentar um certo desdém pelas últimas, de tal modo que os seus *fins vitais* [*vital ends*] caracterizam um direcionamento da pesquisa para a solução de problemas da vida corrente dos homens[355]. Ao contrário destes interesses, a ciência pura seria, segundo Peirce, baseada no impulso instintivo em direção à verdade, independentemente do caráter prático de seus resultados. Sobre este aspecto, reservei um comentário na conclusão deste capítulo.

---

[353] Kent, 1987, p. 131.
[354] Kent, 1987, p. 189.
[355] Veja-se, exemplarmente, Hookway. 2002, p. 21-22, 228.

Sob o ponto de vista epistemológico, realçarei mais adiante como estes fins práticos têm uma importância fundamental nas ciências aplicadas para as necessidades humanas, especialmente no que toca à velocidade de incorporação de novos modelos teóricos e difusão do conhecimento.

Cabe aqui propor uma definição mais acurada e detalhada das ciências aplicadas, tecnologia e técnica, a bem da clareza destes conceitos, mencionando-se, uma vez mais, que muitas vezes eles são confundidos entre si.

Parece-me que é lícito dizer que as ciências aplicadas, ou práticas, sem dúvida dirigindo-se a necessidades humanas, envolvem pesquisa de modelos teóricos e retroanálise de dados experimentais, e, por esta razão, constituem instância intelectual reflexiva no sentido pragmático peirciano, que não se reduz, como se sabe, ao campo meramente particular dos objetos. Levando em consideração este ponto, é interessante, aqui, mencionar duas passagens clássicas do Pragmatismo de Peirce:

> A ação requer um fim, e que o fim seja algo com uma descrição geral, então o espírito da própria máxima, que é que devemos olhar para o resultado de nossos conceitos para apreendê-los corretamente, nos direcionaria a algo diferente de fatos práticos, isto é, para ideias gerais, que seriam os verdadeiros intérpretes do nosso pensamento.[356]

e,

> O Pragmatismo é uma doutrina correta somente na medida em que se reconhece que a ação material é uma simples camada de ideias [...] Mas a finalidade do pensamento é a ação, apenas na medida em que a finalidade da ação é outro pensamento.[357]

A expressão *consequências práticas*, presente na máxima do Pragmatismo, incorpora, à luz deste conceito de reflexividade, a necessidade do *contínuo* se configurar como *descontinuidade* para um posterior retorno a seu genuíno plano eidético. Ora, vista por este vértice, *prática* significará a passagem pelo descontínuo,

---

[356] *CP* 5.3.
[357] *CP* 8.272.

onde se encerra, propriamente, a alteridade necessária ao aperfeiçoamento e crescimento da representação[358].

É interessante destacar, também, que esta passagem pelo descontínuo é o modo pelo qual o plano teórico *aparece*, vale dizer, tem consequências fenomenologicamente experienciáveis. O diálogo semiótico, necessário à instauração da semiose, ou seja, da função cognitiva, requer o *prático* como *experienciável* visando a validação universal da instância teórica.

Tecnologia, por sua vez, pode ser considerada, parodiando o conceito kuhniano de ciência normal, como ciência comum aplicada, isto é, aquela atividade que põe em prática, por meio de uma técnica, modelos teóricos já testados ou reformulados parametricamente de modo reflexivo a partir da experiência[359]. Por fim, técnica seria constituída por todos os procedimentos práticos que viabilizam o saber tecnológico na forma da criação de objetos. Tecnologia e técnica distinguem-se pela primeira ser conhecimento teórico-prático, enquanto a segunda confinar-se-ia apenas a conhecimento prático. A atividade tecnológica dispõe de modelos teóricos para a leitura da experiência e, assim, pode sempre considerá-la sob um plano mais geral, moldando sua conduta à luz destes modelos. A atividade técnica decorre de práticas bem-sucedidas, e por esta mesma razão dispõe de poder de generalização reduzido. Quando seus hábitos são quebrados pelo insucesso, dificilmente pode mobilizar recursos para uma análise reflexiva, senão meramente excluir aquele caso fracassado do rol de amostras bem-sucedidas que dispõe e que sempre procura imitar.

A técnica executa; a tecnologia planeja esta execução e sabe justificá-la à luz de modelos teórico-práticos já estabelecidos. A ciência aplicada resolve os problemas trazidos pela prática tecnológica em sua atividade normal, propondo-lhe novos interpretantes para serem testados.

---

[358] Em Ibri, 2000a, trato deste tema com detalhes.

[359] Resta aqui saber com clareza o que constitui experiência em tecnologia. Vejamos este ponto mais adiante.

1.2 Afinal, o que é *Experiência* nas Ciências Aplicadas?

De acordo com Peirce, como já se sabe, as ciências aplicadas têm fins práticos, a saber, produzir objetos para o uso humano. Seus fundamentos, segundo ele, se encontram nas ciências da descoberta ou heurísticas. Em engenharia civil, por exemplo, a base teórica última de parte de seus modelos encontra-se na Mecânica Racional, ciência geral do equilíbrio de sistemas sólidos.

Como as ciências aplicadas como a engenharia, em especial, visam produzir objetos para fins humanos, e tais objetos uma vez construídos são submetidos não à experiência imposta pelos que os conceberam, mas pelos usuários destes objetos, pode-se dizer que o campo experimental destas ciências é constituído pela performance dos objetos que ela cria. A verificação da verdade de suas teorias não é constituída por resultados experimentais tão somente, mas por *performances*. Os objetos irão *falar* por si mesmos quando inquiridos por uma atividade tecnológica de monitoração de seu desempenho. Porém, não somente assim: os usuários *dirão* deles, na medida em que atendam ou não seus fins. Cabe observar que este campo objetal é, por sua própria natureza, *público*. Todavia, enfatize-se que não interessará à retroanálise das ciências práticas aquilo que deste humano testemunho referir-se apenas a variáveis afeitas, propriamente, a ciências mercadológicas. Esta retroanálise, de natureza exclusivamente epistemológica, tem por fim propor novos ou reparametrizar velhos modelos teórico-práticos, dotando a tecnologia de novos procedimentos eficientes.

Pode-se dizer que as ciências aplicadas são, pelas razões expostas, intensamente dialogantes, evidentemente semióticas, balizando seu crescimento e aprendizagem nesta circulação de signos que provoca a interação intensa e pragmaticamente reflexiva entre suas instâncias gerais e particulares. Cabe observar que a verdade das teorias de caráter prático é evidenciada em uma velocidade muito superior à das ciências meramente especulativas ou sem fins práticos: nestas, muitas vezes o campo experimental é extremamente complexo e oneroso, e muitas teorias ficam, durante anos, revestidas de um

forte teor de hipótese em face das dificuldades de sua verificação experimental.

No plano da tecnologia, a concepção de um novo objeto se iniciará por um projeto. Mas o que é um projeto? Uma boa resposta seria, à luz do vocabulário peirciano, considerar *projeto* como a mais genuína forma semiótica de conhecimento em seu *esse in futuro*, a saber, em sua expressão preditiva. Podemos dizer que um projeto é um objeto virtual descrito de acordo com leis que regularão o objeto real no futuro. Mantendo seu caráter simbólico geral, ele traz o ícone de sua réplica como segundidade na forma de um hipoícone. O projetista tem uma expectativa de sucesso de seu projeto e sabe que isso somente pode ser possível se as leis nele previstas de acordo com as melhores teorias representem de modo aproximadamente verdadeiro, por um lado, as leis de comportamento dos materiais componentes, e, por outro, as que regem a performance do objeto que será constituído. A propósito, cumpre decidir, muitas vezes, na elaboração do projeto, quais teorias se devem escolher entre o rol das disponíveis para cada caso. Há, aqui, evidentemente, um tácito realismo assumido pelo projetista. Deste realismo depende toda a possibilidade de sucesso da previsão. Este é um ponto chave dos argumentos de Peirce a favor de seu realismo: as condições de representabilidade futuras do signo em relação a seu objeto estão, simplesmente, na realidade dos *continua* de terceiridade, a saber, da hipótese de um realismo das leis. Não se trata aqui de assumir uma postura teórica tão somente, mas sim responder faticamente por tal postura, já que os objetos das ciências aplicadas aí estão e estarão, na sua mais genuína segundidade, em sua *alteridade prática*, como *consequências* do que dele se representou. E cumpre dizer que creio serem tais considerações válidas para qualquer projeto concebido pelos homens, quer seja de uma ponte, de uma mobília ou de uma máquina.

Considera-se, então, este potencial *continuum* da insistência do objeto contra o conjunto de pressupostos com o qual o concebemos. A evidência generalizada e generalizante da terceiridade que o regula, típica das ciências aplicadas, é, de fato, a mais plausível justificativa do realismo naturalmente regulador das expectativas do cientista que nela atua.

O objeto, uma vez realizado, não obstante o possa ter sido de acordo com o projeto, será julgado à luz de basicamente três parâmetros, a saber, sua performance estrutural, diretamente relacionada com sua segurança, sua durabilidade e sua funcionalidade. Tais parâmetros constituem a continuidade do campo fenomênico, segundo leis, nas ciências aplicadas, e estarão, mediante sua performance, permanentemente desafiando uma retroanálise teórica. Pelo contrário, em uma ciência da Natureza, mormente aquelas cujos objetos são de difícil acesso experimental, cumpre observar que, de imediato, tais objetos não são aptos a afetar nossa humana conduta.

Há um campo de significação pragmática nas ciências aplicadas em que se desenha um diálogo semiótico entre os interpretantes dos cientistas, dos usuários dos objetos, e dos objetos em si mesmos – estes *interpretam* as ações a que estarão submetidos de acordo com as leis que os regem. Os usuários são, de sua vez, aqueles que *interpretam* a eficácia dos fins que tais objetos devem atender. Ambos, objetos e usuários, constituem a *alteridade prática* com a qual o cientista deverá permanentemente se confrontar. A alteridade prática, de acordo com o que aqui estou conceituando, é forçosamente vivenciada como fruto da atividade das ciências aplicadas. Nas ciências não aplicadas ela é pressuposta, como quesito teórico necessário à verdade lógica das teorias – a alteridade de seus objetos poderá apenas se manifestar no prosseguimento da investigação.

Não creio ser lícito considerar *ingênuo* este realismo tácito assumido pelas ciências aplicadas. Não se trata do caso de um cientista que, alheio às peripécias do ceticismo filosófico, assumisse uma metafísica dos universais sem qualquer crítica, uma vez que investigando um objeto natural sequer pensasse quão impossível é deduzir a necessidade do *continuum* espaçotemporal das propriedades que descobriu. Ao contrário, trata-se, sim, da crença eficiente de que estará submetido à crítica semiótica de uma futura alteridade *prática* advinda da performance do objeto e do juízo dos usuários no que respeita à eficiência dos fins.

Pode-se pensar que uma vez serem os objetos criados mediante projetos que, de algum modo, impõem sua forma, a par

de seu comportamento segundo leis e fins, a instância geral esteja tão somente no plano da linguagem, caracterizando a mais comum forma de nominalismo. Muito pelo contrário, como a alteridade prática impõe, como disse, diálogo constante com o objeto destas ciências, caracterizado pela contínua atividade reflexiva da retroanálise, o cientista tem a expectativa de que suas ações por meio da tecnologia e da técnica sejam eficientes segundo leis que regem a conduta dos objetos. A segundidade *tensa*, por assim dizer, precisa ser representada para que sua iminente força bruta seja superada pela mediação. Tal *tensão* se reflete imediatamente na terceiridade da ciência: um erro de diagnóstico, seja, por exemplo, de natureza médica, seja sobre o real estado de segurança de uma estrutura civil, pode acarretar as mais indesejáveis consequências. Aqui o *dizer* tem um compromisso ético com o *fazer*. E tal responsabilidade somente pode ser assumida à luz de um realismo que permita a eficiência do diálogo semiótico do médico com os sintomas do corpo do paciente, ou do engenheiro com os sintomas de uma estrutura. Em ambos, por detrás dos índices da facticidade, deve haver símbolos *reais* que medeiem a conduta do objeto, tornando aquele diálogo possível. A esperança do cientista é, sempre, que o objeto de sua investigação também *fale* sua língua. Em verdade, tal esperança só parece se consumar sob a hipótese do realismo.

1.3 O Implícito Falibilismo nas Ciências Aplicadas

Além da suposição equivocada de que a prática das ciências aplicadas seja nominalista, seria natural também se pensar que os objetos devam se comportar *sem desvios*, em relação ao que preconiza um projeto. Lembremo-nos, contudo, da *tensa* alteridade prática constituída pela performance dos objetos, por vezes distante do que sobre ele se pensou. Em engenharia civil, por exemplo, os modelos teóricos de dimensionamento estrutural são probabilísticos ou semiprobabilísticos, em face do comportamento probabilístico dos materiais, da estrutura e das ações que sobre ela incidem. Dimensionam-se estruturas adotando-se coeficientes denominados *de segurança*, cuja finalidade é minimizarem-se os riscos de uma possível, porém pouco provável, incidência de

variáveis aleatórias em combinação simultânea de eventos raros. Além desta evidente admissão do Acaso atuante no plano do objeto, há nestes modelos a implícita aceitação de que a ação humana, seja na elaboração de um projeto, seja na construção dos objetos que ele prevê, está fadada ao erro, à imperfeição, à má aproximação do objeto imediato em relação ao objeto dinâmico[360], de modo a caracterizar o projeto como um mau representante do objeto real.

Por esta razão, muitas destas estruturas são, depois de construídas, permanentemente monitoradas, numa forma de confrontação das premissas teóricas que nortearam o projeto com o comportamento real do objeto.

Exemplarmente, pode-se mencionar que grandes estruturas concebidas com novas premissas teóricas são frequentemente monitoradas através de instrumentação eletrônica e mecânica de alta precisão. As curvas teóricas da estrutura comportamental prevista com base nas premissas adotadas pelo projetista são confrontadas com os dados experimentais de tensões internas, deslocamentos e deformações obtidos através dos instrumentos. De uma forma aplicada, isto é o que Peirce significa por *esse in futuro* das teorias: o confronto da previsão com a experiência como critério de validação dessas mesmas teorias.

Como um critério de análise, quando as curvas teóricas estão bastante próximas das experimentais, pode-se considerar que a estrutura foi corretamente construída segundo o projeto e que, principalmente, as premissas teóricas representam os parâmetros reais de comportamento. O que é interessante observar é que as diferenças entre as curvas teóricas e experimentais, não obstante indiquem mesma tendência de comportamento e isto é suficiente para sustentar as interpretações da observação do objeto, são devidas a fatores aleatórios incidentes no objeto real, não computáveis na idealidade do modelo teórico. A consciência da falibilidade científica convive

---

[360] Segundo a Semiótica de Peirce, pode-se conceituar, resumidamente, *objeto imediato* como aquele que está contido na representação, enquanto *objeto dinâmico* seria aquele que permanece fora dela e que, de certo modo, em sua condição de ser *real*, baliza sua concepção teórica como objeto representado.

sempre com a natural e esperada dispersão dos resultados experimentais. Não por outra razão, o Falibilismo sob o viés epistêmico e o Acaso, pelo ontológico, podem ser considerados, no interior da filosofia de Peirce, conceitos correlatos.

2 Síntese Temática

O diálogo semiótico com um objeto concebido pelos homens somente é possível se leis gerais balizarem sua performance, a exemplo do que Peirce apregoa para as ciências cujos objetos não são propriamente *práticos*. Neste caso, a linguagem comum entre signo e objeto é constituída por sistemas gerais de relações: de um lado teorias, de outro, leis, numa forma, como disse anteriormente, de admissão necessária do realismo peirciano. A terceiridade necessita ser admitida simétrica, e sob esta hipótese torna-se factível explicar a razão da afecção de símbolos teóricos por índices experimentais. Creio que o realismo se encontra em situação lógica mais confortável para justificar porque a última palavra é dada ao *particular* quando se trata de validar ou não a instância do *geral*.

Conforme ressaltei, o fato de um objeto ter a *forma geométrica* prevista em projeto, não significa que ele esteja dotado da mesma *forma lógica* daquele projeto. Variáveis paramétricas associadas a uma dispersão própria do material usado influenciarão, também, na estrutura comportamental. Discrepâncias importantes podem e frequentemente ocorrem. A performance do objeto irá evidenciar sua alteridade prática, sua segundidade, que permitirá recalibrar parâmetros ou refinar modelos. O *continuum* da performance futura evidenciará ou não a correção do novo modelo teórico adotado, num processo de aperfeiçoamento dos interpretantes daquela ciência.

Como toda ciência, aquelas ditas *aplicadas* crescem e incorporam novos conhecimentos com as anomalias de comportamento. No ensejo de comportamentos não esperados do objeto, e mesmo nos acidentes de consequências danosas, surgem oportunidades de intensa aprendizagem. Os cientistas da área buscam explicações plausíveis em processos de levantamento de hipóteses que devem ser testadas para sua confirmação. Toda pesquisa necessita de um modelo teórico

como critério de relevância. Por isso, toda pesquisa deve se iniciar pela Abdução[361]. As ciências aplicadas evoluem sob os mesmos processos de raciocínio que norteiam as ciências da descoberta, conforme nomenclatura legada por Peirce e, como as abduções são abundantes e extremamente necessárias nas ciências aplicadas, parece-me que elas também deveriam ser reconsideradas sob seu agudo poder heurístico.

Por esta razão, colocam-se questões que merecem reflexão. Toda a suposta inferioridade das ciências aplicadas em relação às ciências da descoberta está situada, parece-me, no significado da palavra *prático*, ainda carregando em si o pejo de *útil* – um fim *prático* seria um fim *utilitário* – enquanto, em verdade, prático significaria *experienciável*, de tal modo que se possa considerar a máxima do Pragmatismo como regra de significação válida também no interior das ciências aplicadas, bem de acordo com a crítica de Peirce à indébita apropriação desta máxima pelos utilitaristas.

Mas a questão parece-me ser de ética e não de epistemologia. O que fazer com o saber e como ser fiel à verdade dos fatos em detrimento de interesses estranhos à própria ciência seja ela prática ou não, é um problema de que conduta adotar à luz de determinados valores que se considerem comunitariamente admiráveis, independentes de interesses sectários. Sob este viés, parece-me falso impor-se um distanciamento congênito entre ciências heurísticas e práticas, ou aplicadas, no que respeita à sua estatura lógica e à sã eticidade de seus fins. Condicionar a investigação científica, seja ela de que natureza for, prática ou teórica, aos fins que se pretendem, evidencia a interferência de instâncias de poder estranhas aos procedimentos científicos, descaracterizando-os como tais.

Sob este prisma, a filosofia de Peirce proporciona uma releitura dos equívocos de nossa cultura, de nossa relação com a Natureza, de nossa tradição antropocêntrica, que, de gênese, estimula posições assimétricas, dualistas, quer sob o ponto de vista do conhecimento, quer sob o ponto de vista ético. Reformar nossa visão de mundo deveria implicar, pragmaticamente, em

---

[361] A Abdução é enfatizada como o ponto de partida de qualquer investigação em conexão com a dedução e a indução no cap. VI deste livro.

reformar nosso modo de agir e, assim, julgar as ciências práticas sob seu caráter potencial de descoberta epistêmica, destilando da atividade científica as decisões de caráter ético.

A recente consciência da comunidade humana da necessidade de salvar o planeta, como inadiável meta vital, provocou, paralelamente, uma reflexão sobre as agressões de nossa civilização à Natureza, uma consciência da assimetria de direitos com a qual, por séculos, nos relacionamos. Não teria esta assimetria um débito conceitual com filosofias antropocêntricas, e com o que Peirce denominava uma *Ética da Ganância*? Nesta missão vital, é evidente que não se poderá prescindir das ciências aplicadas e suas irmãs gêmeas, tecnologia e técnica. Creio que a filosofia lhes deve uma melhor justiça epistêmica, com a consciência, também, da necessária separação entre *saber* e *usos do saber*; entre o significado de *poder* como verbo, e de *poder* como substantivo.

Seção C
Sobre Teoria das Crenças

X - Reflexões Adicionais sobre Escolhas, Dogmatismos e Apostas: Justificando o Realismo de Peirce[362]

O eixo conceitual deste capítulo é uma reflexão sobre o realismo de Peirce, tentando mostrá-lo como um princípio do qual muitas de suas outras doutrinas filosóficas são derivadas. Em sua primeira parte, analiso os problemas colocados pelo ensaio clássico do autor *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, propondo extrair de tal análise as diretrizes de um realismo que gradualmente se torna mais radical em sua obra madura. Essas consequências serão consolidadas na Fenomenologia de Peirce, uma ciência que irá alicerçar a Semiótica e a concepção de *simetria* associada às categorias peircianas, tal como aparece em outros capítulos deste livro. Tal simetria com respeito à sua epistemologia e ontologia será, a propósito, onipresente em todo o sistema de Peirce, correlacionando-se com seu realismo.

Na segunda parte do capítulo discuto os conceitos de mediação e representação, também sob uma perspectiva realista, concluindo que tais conceitos não podem se entrelaçar logicamente em filosofias nominalistas, nas quais são frequentemente encontradas consequências de algum modo comprometidas com posturas dogmáticas e não dialógicas, no sentido de uma análise de significado como propõe o Pragmatismo clássico peirciano. Uma abordagem de um dos

---

[362] Este capítulo baseia-se em texto publicado de minha autoria: Reflexões Adicionais sobre Escolhas, dogmatismos e apostas? Justificando o realismo de Peirce. In: ALVES, Marcos Antonio (Org.). *Cognição, emoções e ação*. 1ªed. Marilia: Cultura Acadêmica UNESP; CLE UNICAMP; FAPESP, 2019. v. 01, p. 91-106.

raros ensaios publicados de Peirce, *The Fixation of Belief*[363], permite-me aqui classificar três dos quatro tipos de crenças como *dogmáticas*, a saber, tenacidade, autoridade e *a priori*, ressalvando-se que o quarto tipo, denominado pelo autor de *científico*, seria o único que mantém vivo um diálogo semiótico fundado na experiência de alteridade. Tal diálogo introduz, sob um sentido forte, a noção peirciana de realidade, balizadora das representações dotadas de verossimilhança com seus objetos. As crenças dogmáticas são, em verdade, aquelas que se valem, preponderantemente, de *interpretantes emocionais*, sobrepondo-se aos *interpretantes lógicos*[364] que, ao contrário, predominam na natureza universal das crenças científicas. Sem que o espaço reservado a este capítulo permita, cabe, ao menos, apontar que os interpretantes emocionais não estão ausentes dos processos de semiose, ou seja, aqueles de natureza cognitiva. Contudo, de tais processos eles participam de um modo interativo com os interpretantes lógicos. A formação de cognições em processos de descoberta e em processos recognitivos de identificação de casos experimentais em que se aplicariam modelos teóricos vigentes contam com a presença do caráter holístico de introvisões, formadas, mormente, de qualidades de sentimento componentes dos interpretantes emocionais.

Realço que o cerne deste texto, ao fim e ao cabo, procura legitimar as condições de possibilidade da natureza preditiva de nossa racionalidade – interessa-nos saber como nos conduzir no futuro em face de uma contextualização fenomenológica de vida e, portanto, pragmática. Trivial que possa parecer essa afirmação, queremos estar mais certos que errados em nossos planos futuros e, portanto, queremos ajustar nossas representações a algo que seja independente delas, como quesito básico que sói distinguir realidade de ficção. *Escolher* e não *apostar* é o que uma racionalidade fundada na experiência deve pretender, malgrado de modo aproximado e com certo grau aferível de incerteza, mas suficiente para que os fins pretendidos sejam atingidos não *por mero acaso*. Os deuses se entediam, parece, com um permanente e constante apelo para guiarem nossas humanas apostas – experiências cegas, expressão

---

[363] *W* 3, p. 242-257; *CP* 5.358-387; *EP* 1, p.109-123.

[364] Verificar o conceito e tipos de *interpretantes* na Semiótica de Peirce em Silveira, 2007, p. 47-59.

que no dizer de Kant têm sentido epistemológico, mas que aqui emprego com um significado fortemente ontológico. O realismo peirciano é uma hipótese metafísica que justificaria porque nossa racionalidade fica autorizada a fazer escolhas, deixando em paz os deuses, ocupados que estariam inspirando as mentes que buscam recolher do real o que as redes cognitivamente lógicas têm forçosamente que abandonar[365].

1 O Percurso do Pensamento de Peirce sobre o Realismo

Ainda em sua juventude, no ano de 1868, quando tinha 29 anos, Peirce escreveu dois artigos, denominados *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*[366], retromencionado, e *Some Consequences of Four Incapacities*[367], ambos correlatos e sequenciais, tratando basicamente de diretrizes epistemológicas que marcaram a filosofia subsequente do autor. São dois textos que, a meu ver, se integram de maneira harmônica na postura realista de Peirce, a qual sempre permeou seu pensamento. Não obstante ele ter se autocriticado por deslizes nominalistas[368] no início de sua carreira filosófica, em que se valeu de uma linguagem com concessões ao vocabulário da psicologia, que vem mais tarde refutar, defendo que as raízes e implicações do realismo já estavam presentes em sua obra, mesmo na sua mais precoce formulação. O desenvolvimento ulterior de seu realismo se deu por um aperfeiçoamento de recursos lógicos, como a proposição da teoria da continuidade (Sinequismo) e da lógica dos relativos, acarretando que noção de continuum substituísse a de *universal*, fazendo com que ele concebesse a grande questão escolástica sobre a realidade dos gerais na forma: *São reais quaisquer continua*?[369]

---

[365] Verificar cap. IV deste livro.
[366] *CP* 5.213-263.
[367] *CP* 5.264-317.
[368] Sabe-se, da escolástica, a querela entre realistas e nominalistas. Os primeiros afirmavam a realidade dos universais, enquanto os segundos defendiam que a realidade era somente formada por particulares, individuais, cabendo à linguagem e ao pensamento a constituição exclusiva da universalidade. Peirce, na maturidade, adota um realismo dos *continua*, a saber, de que a realidade seria formada por continuidades de caráter, portanto, universal.
[369] *NEM* IV, p. 343. Neste livro, ver citação referenciada na nota de rodapé nº 60.

Em *Some Consequences of Four Incapacities*, Peirce analisa as quatro seguintes proposições chaves:

> a) Não temos qualquer poder de introspecção, senão que todo conhecimento do mundo interno se deriva de nosso conhecimento de fatos externos;
>
> b) Não temos poder algum de intuição, senão que toda cognição é logicamente determinada por cognições anteriores;
>
> c) Não temos qualquer poder de pensar sem signos;
>
> d) Não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível.

Neste ensaio, Peirce retoma essas proposições, a partir de sua origem no ensaio *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, onde ele caracteriza sua forte posição anticartesiana, delineada pela recusa do início de uma filosofia pela proposta de uma dúvida universal, pela proposição de uma intuição com poder cognitivo e pela separação substancial, em sentido cartesiano, entre espírito e matéria.

É preciso considerar, uma vez mais, que a obra madura de Peirce traz um arcabouço teórico enriquecido não apenas em Lógica, como, por exemplo, seus grafos existenciais com que funda uma lógica icônica, mas, também, e, principalmente, com respeito a uma sólida ontologia, baseada em sua Fenomenologia e sua Semiótica. Tal consideração permite reler as mencionadas *quatro incapacidades* à luz de um vocabulário novo, resultante da introdução definitiva e vigorosa de uma ideia de mundo que, se nunca esteve ausente em sua filosofia mesmo na obra de juventude, adentra definitivamente seu sistema teórico final, diferenciando o autor de linhas de análise epistemológicas fundadas apenas na análise da linguagem ou das faculdades transcendentais de um sujeito cognoscente.

Cabe afirmar que a filosofia madura de Peirce é definitivamente dialogante, semioticamente interativa entre os mundos do objeto real, dos signos que buscam representá-lo, e da história evolutiva das interpretações de tais representações. O eixo conceitual de tal filosofia desenha-se na ampla consideração de suas três categorias, que parte de um inventário

dos modos como experimentamos os fenômenos e conclui serem também modos de ser da realidade. Esta amplificação do alcance das categorias, permeando igualmente sujeito e mundo, proporciona uma relação de simetria formal fundamental para a justificativa do diálogo entre linguagem e experiência.

Poder-se-ia perguntar se a introdução de uma teoria de mundo que, ao fim e ao cabo, interage com a epistemologia peirciana, não seria uma indevida medida inflacionária, quando a tendência filosófica contemporânea tem caminhado em sentido oposto, isto é, no de um deflacionamento, principalmente quando alguma ontologia parece desenhar-se interativamente com variáveis de natureza cognitiva.

De fato, a filosofia madura de Peirce, ao se iniciar por uma Fenomenologia, já introduz o sujeito no mundo e essa *coabitação* não será mais desfeita ao longo de todo desenvolvimento das demais teorias. Tal coabitação homem-mundo implicará, numa leitura que considera o realismo de Peirce, em estabelecer equivalência de direitos lógicos entre ambos. Tal quesito será garantido pela validade das categorias indiferenciadamente, tanto para os modos de ser da consciência que experiencia, quanto para a realidade experienciada. Esta simetria categorial entre sujeito e objeto torna-se o pivô do entendimento da Semiótica como ciência dialogante entre os universos do signo e do objeto. Denomino *simétrica*, então, a validade tanto fenomenológica quanto ontológica das categorias: o *aparecer* e o *ser* se dão pelos mesmos modos categoriais, a saber, primeiridade, segundidade e terceiridade.

O que permite dizer que *aprendemos com a experiência* na filosofia de Peirce não é, em absoluto, qualquer concessão a um empirismo tosco, cuja incompetência filosófica se estende de uma ingenuidade epistemológica a um ceticismo tipicamente nominalista, a saber, que se baseia na possibilidade de uma descontinuidade da Natureza sem, contudo, refletir sobre a consequente descontinuidade radical da possibilidade de qualquer linguagem, antes que de qualquer cognição. *Aprender com a experiência* demandará constituir, antes, a justificativa lógica de sua possibilidade. Aqui, a simetria das categorias mostrará sua eficiência, ao legitimar uma conaturalidade entre o

objeto da experiência e a mente experienciadora. Tal conaturalidade será, ao fim e ao cabo, o palco onde o diálogo semiótico torna-se possível – não um diálogo, é preciso enfatizar, meramente intersubjetivo, mas entre subjetividade e objetividade, ambos configurados como reinos de signos e significação na filosofia madura de Peirce. O diálogo semiótico entre signo e objeto, entre linguagem e realidade, será facultado, conforme já dito, por uma conaturalidade entre ambos que se consuma na doutrina do Idealismo Objetivo de Peirce, a saber, um reconhecimento de que tanto o objeto quanto o signo são da natureza da idealidade. A doutrina peirciana do Idealismo Objetivo, a par da conatural idealidade entre signo e objeto, funda, também, mais amplamente, a conaturalidade dos universos da matéria e da mente[370].

A adoção da simetria categorial irá facultar, também, a leitura do mundo de um modo não antropocêntrico: correlatos lógicos das faculdades humanas serão sempre encontrados na Natureza, aspecto teórico que, para o não conhecedor da filosofia de Peirce, talvez seja o mais surpreendente, uma vez tal aspecto se basear em um realismo de inspiração escolástica que rompe com uma tradição nominalista que predominou e tem predominado de modo fortemente antropocêntrico na história da filosofia.

Com estas considerações introdutórias, é tempo de refletir sobre os aspectos conceituais das mencionadas *quatro incapacidades*. Inicio pela primeira, a de que *não temos qualquer poder de introspecção, senão que todo conhecimento do mundo interno se deriva de nosso conhecimento de fatos externos*.

Aqui se coloca explicitamente a abordagem de maturidade do autor acerca deste tema. Peirce recusa um apelo à psicologia para refletir sobre o fenômeno da introspecção. De fato, seu enfoque passará aqui pela articulação das categorias e pelo Pragmatismo. Dizer que o conhecimento do mundo externo é aquilo que baliza o conhecimento do mundo interno, é afirmar que nossa interioridade é puramente de natureza potencial ou modalmente possível, e apenas a ação concreta pode determinar a indeterminação interior como escolha efetiva. De outro lado, a ação, inserindo-se numa história objetiva, abre-se cognitivamente à

[370] Verificar Ibri, 2015a, cap. 4.

experiência pública e proporciona reflexivamente sua análise semiótica, dialógica. Não ter poder de introspecção significa, também, não "sabermos que sabemos" de nós e de "outras mentes", senão pelo modo como tal saber se reflete no mundo externo, aparecendo de modo definidamente como particular, como segundidade. Se pudéssemos aqui, também, nos valer do vocabulário de Heidegger, não obstante raramente claro, diríamos que o mundo exterior é aquele que, de fato, se *desvela* como fenômeno na sua determinação cognitiva. Categorialmente, o mundo externo é caracterizado pela *segundidade*, o *locus* do tipo de experiência que se oferece à visitação das mentes interpretativas.

A hipótese de conaturalidade entre fato e o pensamento parece ser necessária por justificar que o recolhimento do primeiro para o interior do segundo seja feito semiótica e dialogicamente. No universo exterior é que se consuma a possibilidade de saber sobre outras mentes: não temos acesso aos mundos interiores, a menos que eles se manifestem por algum lado externo, de tal modo que eles sejam assim semioticamente indicializados.

De sua vez, a segunda incapacidade, de acordo com a qual *não temos poder algum de intuição, senão que toda cognição é logicamente determinada por cognições anteriores*, é nitidamente uma afirmação anticartesiana, como já havia comentado anteriormente. De fato, para Peirce, toda cognição é construída dentro de um contínuo temporal, no qual há um entrelaçamento lógico entre os signos, e a mente que opera tais relações não tem poder de atuar simultaneamente no universo da mediação e na imediação intuitiva, como se pretendesse, contraditoriamente, *estar* no tempo e concomitantemente *fora* dele. Contudo, uma análise mais profunda da epistemologia peirciana irá incidir na questão da síntese proposta por Kant: qual é a condição de possibilidade da unidade de consciência, isto é, a unidade sob a qual os signos são heuristicamente associados? Enquanto para justificar tal unidade Kant retorna ao *eu penso* cartesiano, Peirce defende que a unidade de consciência é sentimento imediato, por ele denominado de *qualeconsciência*. Uma espécie de imediatidade de um *não tempo* como fundo torna-se a possibilidade da consciência de síntese ou de aprendizagem, que apenas se desenvolve no tempo. Tema suficientemente complexo, permitindo-se apenas aqui mencioná-lo

com a suposição de que ele seja bastante interessante para a uma investigação sobre heurística epistemológica ou do que se costumou denominar *lógica da descoberta*.

Vejamos, agora, a terceira incapacidade*: não temos qualquer poder de pensar sem signos*. De certa forma, sua consideração decorre da análise anterior sobre a segunda incapacidade. Todo pensamento se faz em signos, a saber, em representações lógicas, num processo temporalmente contínuo em que a memória passada está sempre ativa para a recognição e apreensão dos fenômenos na forma de signos conceituais que analisam um estado de coisas presente para alguma previsão futura. Nesta mera descrição, o tempo evidencia-se como cabal para o pensamento. Além disso, pensar um objeto é pensar os predicados que definem sua conduta, e conduta só pode ser apreendida por signos que representem relações entre estados fenomênicos temporais.

A quarta e última incapacidade afirma que *não temos concepção alguma do absolutamente incognoscível*. Embora aparentemente suscitando uma questão que possa não interessar diretamente às ciências cognitivas, tem um vínculo estreito com todas as considerações anteriores. Ser incognoscível, segundo Peirce, é não poder ter seus predicados conhecidos, significando que tal objeto não aparece pelo seu lado exterior, facultando-se como fenômeno. Até este ponto, esta análise não é mais que kantiana. Todavia, à luz das categorias de Peirce, algo que não se manifesta como fenômeno exterior, aberto ao universo geral da experiência, simplesmente *não existe*, por não passar de um estado de indeterminação interior a um estado de determinação exterior, a saber, de um estado potencial para um atual, quesito fundamental para uma significação de natureza pragmática. A incognoscibilidade, então, se dá pela não existência do objeto, transferindo o problema da esfera da epistemologia para o da ontologia.

Nessa breve releitura de um texto de juventude de Peirce, pode-se dizer que há um traço comum entre aquelas incapacidades, a saber, que elas todas se relacionam com o pressuposto de que sempre nossa cognição se dá por uma face realista. Ela se desenha na necessidade de um mundo que seja o palco para a definição dos signos em uma exteriorização que os defina, que os retire de um

estado de ocultação para um de exposição, facultando uma universalidade da experiência, onde uma comunidade de investigação torna-se possível. Este é o fundamento do Pragmatismo de Peirce lido à luz de uma ontologia realista, lastreando a possibilidade do diálogo semiótico entre mundos interno e externo sem que haja estranhamento de gênese entre eles. Este não estranhamento justifica, conforme já afirmado, uma doutrina como o Idealismo Objetivo, na medida em que ela apregoa não haver dicotomia de natureza entre mundos exterior e interior, tornando factível a dialogia semiótica entre ambos.

Uma reflexão decorrentemente interessante, à luz das considerações anteriores, sobre as consequências do realismo peirciano desenha-se numa análise das relações entre os conceitos de representação e mediação, conforme busco delinear na sequência deste capítulo.

2 Algumas Considerações sobre Representação e Mediação[371]

Entre as questões que podem ser interessantes para as ligações entre a Semiótica de Peirce e a abordagem realista de sua filosofia pode-se destacar: *serão os processos de mediação também processos de representação*? Ou, sob um modo alternativo: s*erá a representação uma forma específica de mediação*? Uma vez que essa distinção entre mediação e representação, suponho, é considerada crucial para uma filosofia de abordagem realista como a de Peirce, parece interessante refletir sobre o que se entende por ambos os termos, no intuito de melhor compreender tal distinção conceitual.

Um ponto importante para a reflexão que se segue sugere trazer à luz algumas posturas recentes frente à questão: *o que é representação,* a par da crítica de algumas assim chamadas escolas antirrepresentacionistas. Consideremos, por exemplo, o conceito de representação de Richard Rorty[372] como um espelho perfeito de algum objeto, em verdade uma visão típica do Iluminismo. De acordo com ele, tal conceito de representação

---

[371] Devo a motivação desta segunda parte do artigo a Colapietro (2010), com quem pude discutir o tema “medição e representação” em Peirce.
[372] Cf. *PMN*.

sustenta uma esperança injustificada de captar a *essência* da realidade. Além dessa forma de conceituar *representação*, há também outras teorias antirrepresentacionistas que consideraram tal conceito algo que cria uma espécie de distância entre o homem e o fenômeno em si mesmo e, assim, nossa apreensão de um mundo verdadeiramente sensível seria impossível e bloqueada por ela. Partindo desta última visão de representação, está claro para estudiosos peircianos que a primeiridade é o modo adequado de ser para uma experiência direta de mundo, uma experiência de *presentidade*, onde o tempo, sempre presente nos signos conceituais, não participa dela. Entretanto, admitir tal experiência não significaria, como consequência, rejeitar uma experiência onde a mente humana observa o mundo valendo-se de algum tipo de mediação. Racionalidade não pode ser desenvolvida sem signos, como bem afirmou Peirce em sua juventude. Ambas as experiências, mediadas e imediatas, são assim consideradas na filosofia de Peirce, como bem sabem os estudiosos do autor.

Cumpre considerar que o conceito de representação de Rorty[373] é totalmente inadequado não só para a filosofia de Peirce, como também para a concepção contemporânea das teorias positivas em geral. Tais teorias, ao menos entre os campos do conhecimento mais epistemologicamente atualizados, vinculam-se a uma visão indeterminista de mundo. Neste ponto, é interessante lembrar que o Falibilismo de Peirce de um lado, e a distinção entre objetos imediatos e dinâmicos, do outro, são suficientes para recusar essa visão de representação como um espelho preciso de qualquer realidade.

Com essas observações preliminares, caberia perguntar se não seria possível, dentro da filosofia peirciana, conciliar representação e mediação, sob um típico vocabulário de terceiridade? Esta conciliação, suponho, exigiria um entendimento de *representação como o meio pelo qual a mediação atua ou é, de alguma forma, eficiente.* Parece ser, neste momento, importante refletir sobre o que significaria *mediar*.

Não seria mediação uma espécie de meio pelo qual dois opostos se relacionam, com a função explícita de *conciliar* uma

---

[373] Cf. *PMN.*

conduta à outra? Não seria Terceiridade, afinal, esse meio que incorporaria a segundidade, rompendo seu caráter de força bruta ao *representar* razoavelmente o modo habitual como ela atua? Aqui, a propósito, utilizei a expressão *representar* como o modo pelo qual a conduta da alteridade pode ser simulada; simular, como emprego o termo, significaria prever a conduta futura. Se tomarmos a relação entre homem e realidade, dois seres interativos, poderíamos dizer que nosso conhecimento de qualquer objeto real é a forma pela qual representamos seu comportamento futuro. Caso a representação seja verdadeira, a saber, caso possamos *eficientemente* simular o modo no qual esse objeto atua, em outras palavras, suas leis, então podemos prever sua conduta e, assim, também planejar nossa própria conduta perante ele. Conforme esta linha de pensamento, uma verdadeira representação permitirá uma mediação eficiente onde todo tipo de conflito poderá ser potencialmente reduzido à inteligibilidade e razoabilidade futura. *Agir-entre* exige uma representação verdadeira dos polos opostos, rompendo sua oposição ao encontrar um modo comum onde ambos possam agir conjuntamente.

Seja-me, ainda, permitido propor a seguinte questão: se mediação pode prescindir de representação, como sua alternativa, então poderíamos imaginar uma situação em que a mediação seja plausível, mas não necessariamente por meio de uma verdadeira representação. Não seria este caso uma espécie de mediação sem o verdadeiro conhecimento da alteridade, ou seja, sem a incorporação da segundidade na terceiridade, o que violaria a natureza da terceiridade como terceiridade? Lembremos que, na história das ideias, podemos encontrar escolas como a dos Sofistas, para quem linguagem era apenas um exercício de pura retórica, um instrumento de sedução que funcionou como mediação entre os Gregos por um longo período histórico. Não havia verdade alguma em sua oratória, principalmente porque o ceticismo de gênese dessa escola não permitia admitir a possibilidade de algo verdadeiro.

Para sustentar esta argumentação, retomemos o ensaio *The Fixation of Belief*[374]. Além do método dialógico-científico

---

[374] *W* 3, p. 242-257; *CP* 5.358-387; *EP* 1, p. 109-123.

de fixar crenças, três outros são apresentados, a saber, tenacidade, autoridade e *a priori*. Não seriam estes últimos três métodos *mediações*? Não seriam meios pelos quais a conduta humana pode ser regida? Poderíamos dizer que algum deles envolvem investigação no sentido peirciano e, portanto, conhecimento? Todos os estudiosos que têm pleno conhecimento desse trabalho de Peirce diriam *não*. A razão óbvia é que, em todos três casos, poderíamos dizer que a brutalidade da segundidade seria mantida latente, dominada pela força ou dogmaticamente. Com relação ao modo dogmático de fixar crença, poderíamos citar, por exemplo, o período histórico da Idade Média, onde toda mediação para o entendimento da Natureza se constituía em *manter as aparências*, uma espécie de racionalidade permitida, sem qualquer relação com a verdade, pois todos os processos naturais eram regidos pela vontade de Deus. *Manter as aparências*, neste caso, era mediação sem qualquer caráter de representação.

Não seriam esses três casos bons exemplos de mediação sem representação? Não seria o caso do método científico de fixar a crença o único onde ambas, representação e mediação, funcionariam conjuntamente? Talvez fosse útil, a fim de sustentar esta linha de raciocínio, citar as passagens de Peirce onde representação e mediação aparentam estar firmemente ligadas, a exemplo de:

> A Terceira categoria e a Ideia daquilo que é tal qual é por ser um Terceiro, ou Meio, entre um Segundo e seu Primeiro. Isto é o mesmo que dizer que ele é Representação como um elemento do fenômeno[375] [Ainda] Terceiridade nada é senão o caráter de um objeto que incorpora a Qualidade de Estar Entre [*Betweeness*] ou Mediação nas suas formas mais simples e rudimentares; e eu a uso como o nome daquele elemento do fenômeno que é preponderante onde quer que Mediação seja preponderante, e que encontra sua plenitude na Representação;[376] [e] Terceiridade, como eu uso o termo, é apenas um sinônimo para Representação[...][377].

---

[375] *CP* 5.66.
[376] *CP* 5.104.
[377] *CP* 5.105.

Não à toa, Peirce afirma, na própria definição de signo, seu caráter de representação do objeto e, para tanto, é necessário que haja a possibilidade de uma experiência fenomênica que possa, em um *continuum*, alimentar o fluxo também contínuo dos interpretantes. Também é de se notar ser essa a razão pela qual a Fenomenologia é uma ciência que está pressuposta como suporte da Semiótica.

O método científico deve ser, assim, semioticamente dialógico com o objeto, tendo como meta representá-lo de maneira verdadeira. Somente neste caso parece ser legítimo dizer que *mediações são representações*. Contudo, é interessante perceber que mediações sem representações, a saber, aquelas que não tomam em conta uma Fenomenologia do objeto para serem concebidas nem um processo semiótico de construção de interpretantes lógicos, podem, não obstante, afetar a conduta, conforme exige o principal quesito da significação pragmática. Neste caso, uma vez mais, o pressuposto realista parece ser vital para distinguir ações governadas por dogmatismos, sejam tenazes, autoritários ou transcendentes (*a priori*), de outras que estão em permanente diálogo semiótico com a experiência. O realismo pressupõe sistemas de terceiridade real cuja indiciação na segundidade fática segue um curso semiótico de réplicas particulares de signos gerais, a saber, sinsignos [*sinsigns*] que apontam para legissignos [*legisigns*]. A representação desses legissignos é que permite a construção de teorias científicas, na medida em que essas são francamente dialogantes com a experiência. Não por outra razão, Peirce reconhece que a busca da verdade pela investigação contínua, ou seja, pela aplicação de um método de inferência fenomenologicamente sustentado, era a única forma de cientificidade efetivamente genuína[378]. As demais formas de constituição de mediações pecariam por se desenvolverem na direção de algum interesse em particular, distantes de uma atenta e isenta observação dos fenômenos. Deste modo, pode-se supor que as razões de Peirce para sustentar essa posição eram as de que tais mediações não seriam representações que tivessem poder de previsão da conduta dos objetos, uma vez não cumprirem a exigência de uma terceiridade à luz de um

---

[378] Cf. cap. IX deste livro.

realismo, ou seja, um realismo que acaba sustentando a validação indiferenciada das categorias tanto para as operações de semiose quanto para a realidade daqueles objetos.

3 Síntese Temática

Na introdução deste capítulo propus refletir sobre a possibilidade de um Pragmatismo que recomenda ser o significado de um conceito o conjunto de suas consequências práticas, considerando-se pressupostos de filosofias realistas e nominalistas. Posturas realistas podem estar autorizadas a fazer escolhas, na medida em que suas mediações sejam representações da conduta do objeto, implicando que a racionalidade possa cumprir seu papel de simular o que poderia ocorrer com os fenômenos, numa tentativa de apresentá-los destituídos de força bruta, expressão que Peirce reserva à segundidade ainda não representada, ou seja, ainda não redutível ao pensamento. De outro lado, valendo-se da classificação de Peirce em seu ensaio *The Fixation of Belief*[379], mediações dogmáticas seriam as que sustentam crenças por tenacidade, autoridade ou *a priori*. Todas essas não poderiam, de fato, influenciar condutas que tivessem em conta a observação dos objetos, devendo, de alguma forma, obstruir, obnubilar a realidade dos fenômenos, de modo a fazer valer um quadro de interesses que condicionaria os modos de agir, sejam eles individuais ou coletivos.

Por fim, brevemente mencionarei filosofias igualmente nominalistas que pressupõem uma realidade de fenômenos completamente acidental, ou seja, totalmente dependente de alguma ordem que seria imposta por uma linguagem doadora de sentido à realidade, uma vez que qualquer arranjo dos fatos que precedesse essa humana constituição de um significado possível seria uma inexplicável *essencialização* do mundo e uma incidência intolerável de uma indesejável metafísica. Ora, como o predicado de alteridade é, supõe-se, o traço principal do que se pode chamar de *real* em Peirce, dado pela categoria da segundidade, então o curso dos fatos seria independente de

[379] *W* 3, p. 242-257; *CP* 5.358-387; *EP* 1, p. 109-123.

qualquer mediação que pretensamente lhe queira dar sentido e, em verdade, acabaria por fracassar em qualquer missão de representação a que se propor.

Genuinamente, sob o ponto de vista do Pragmatismo, uma filosofia que não reconheça alguma forma de terceiridade real, mesmo aproximada, evolutiva e incompleta como ela o é em Peirce, não poderia fazer escolhas, mesmo que nelas reconheça uma inevitável fonte existencial de angústias. Diante de um mundo sem ordem real caberia apenas fazer apostas sobre o curso futuro dos fenômenos, onde a brutalidade dos fatos somente poderia ser superada pela sorte, por mais contingente que esse jogo pudesse ser. Evidentemente, uma filosofia assim desenhada tem muito em comum com o dogmatismo tenaz, autoritário ou transcendente por desconsiderar a conduta dos fenômenos como o verdadeiro modo de balizamento das suas representações.

Em resumo, pode-se dizer que o realismo de Peirce não é mais que um pressuposto de fundo que torna logicamente consistentes as pretensões de se lidar com a alteridade do mundo por meio de mediações que sejam genuínas representações de uma ordem que é própria e intrínseca aos fenômenos.

Uma razoável capacidade de *adivinhar* os rumos futuros dos fatos que detém o poder de afetar nossa conduta é que nos faculta fazer escolhas. Nossa racionalidade nos permite participar da existência insertos no *Chronos* onde se situa a conduta da alteridade com a qual somos compelidos a dialogar semioticamente. Não resta outra alternativa senão confiar que possamos representar preditivamente a conduta do *Outro*, esse onipresente segundo com o qual coabitamos. Que seja legitimamente angustiante *saber* dos caminhos que não escolhemos e que não são mais possíveis. Mas é certo que devemos poupar os deuses do tédio de ouvirem um ubíquo apelo para que acertemos o que ocorrerá no futuro, decorrente da prática de uma filosofia que somente legitima fazer *apostas*.

XI - O Crepúsculo da Realidade e a Ironia Melancólica do Sucesso Brilhante e Duradouro: Reflexões sobre os Interpretantes Emocionais e Lógicos nos Modos Peircianos de Fixação das Crenças[380]

1 Considerações Gerais sobre a Natureza dos Interpretantes

No clássico texto *The Fixation of Belief*[381], Peirce elenca quatro tipos de crenças que parecem pretender esgotar os modos pelos quais elas são humanamente fixadas e, por assim serem, pragmaticamente moldam o modo como um indivíduo, ou mesmo uma inteira comunidade, estão dispostos ou propensos a agir. Peirce, no ensaio, faz uma espécie de inventário das condições pelas quais um ou outro modo se fixa, e vale, aqui, explicitar o sentido do uso do termo "fixação". Creio que ele se justifica ao se recorrer à conceituação do que seja uma crença segundo Peirce, a saber, que ela é concebida como um *hábito* de ação[382], um modo de agir segundo o qual se evidencia *redundância* de conduta. Parece razoável pensar a ideia de hábito como regra de ação que se *fixa* na mente do agente, seja ele individual ou coletivo, uma vez que é de sua própria essência promover ações redundantes, ou seja, condutas similares sob

---

[380] Este capítulo baseia-se em texto publicado de minha autoria: O Crepúsculo da Realidade e a Ironia Melancólica do Sucesso Brilhante e Duradouro: Reflexões sobre os Interpretantes Emocionais e Lógicos nos Modos peircianos de Fixação das Crenças. *Veritas*, Porto Alegre, v. 63, p. 921-932, 2018.

[381] *W* 3, p. 242-257; *CP* 5.358-387; *EP* 1, p. 109-123.

[382] Ver *W* 3, p. 247; *EP* 1, p. 114. "O sentimento de acreditar é mais ou menos uma indicação certa de que se estabeleceu em nossa natureza algum hábito que determinará as nossas ações".

condições similares. Já aqui, tomando essa conceituação como clara, as seguintes questões parecem ser apropriadas:

> Por que a mente humana[383] necessita de crenças?
>
> A resposta à essa questão [a] seria também capaz de justificar por que o homem desenvolve hábitos?

Há na obra de Peirce passagens bem conhecidas que confrontam os estados mentais de crença com aqueles de dúvida, afirmando, por um lado, o desconforto psicológico gerado pela dúvida e, contrariamente, a relativa serena rotina, poder-se-ia assim dizer, proporcionado pelo estado de crença. Evidentemente esses estados associam-se ao que Peirce denomina crenças e dúvidas reais, a saber, aquelas que têm consequências para a conduta – são elas as que têm, em outras palavras, *sentido pragmático*. Sabe-se, também, como Peirce recusa todos os tipos de ceticismo que nascem e permanecem apenas no plano teórico, especulativo, sem acarretarem consequências práticas, ou seja, sem possivelmente afetarem a conduta. À luz de seu Pragmatismo, tais correntes céticas são destituídas de significado. É interessante ressaltar como a condição de significação já na filosofia jovem de Peirce se estabelece como uma espécie de *aparecer do conceito* na forma da *ação*. Não por outra razão, faculta-se o acesso às crenças de outras mentes pelo modo como elas se manifestam publicamente, entendendo *público* todo conjunto de objetos que podem proporcionar uma comunitária experiência direta. Em outros termos, o conceito de ação se torna ontologicamente significativo, por denotar como se dá a relação entre mundo interno, configurado por crenças, hábitos, conceitos, com o mundo externo, público, ao qual qualquer mente tem potencial e circunstancialmente acesso direto. Ao afirmar que "todo conhecimento do mundo interno é derivado, por raciocínio hipotético, do nosso conhecimento de fatos externos".[384] Peirce confirma o que já se anunciava em sua juventude pela exigência

---

[383] Confinarei por ora a ideia de mente ao universo humano, não obstante se saiba da amplitude que ela assume na filosofia de Peirce mediante o que propõe seu Idealismo Objetivo.

[384] "Algumas consequências de quatro incapacidades" (*CP* 5.264-317).

de significado pragmático que, segundo ele, não era cumprido pela maioria dos "falsos ceticismos".

À questão [a] retroformulada de certa forma Peirce responde contrastando os estados psicológicos da mente que duvida e da que crê, como já se havia acentuado. Em seu estágio maduro de reflexão, ele faz uma autocrítica de seu trabalho, acusando-se de nominalista. Em verdade, parece-me que o mais correto seria reconhecer que o realismo sempre foi embrionário, genético, em sua obra e que o seu desenvolvimento teórico gradativamente passa a exigir não apenas mudança de vocabulário, mas sua amplificação em função do surgimento de novas doutrinas filosóficas, notadamente as de cunho metafísico. Esse movimento acarretou o total abandono de termos de natureza psicológica, concomitantemente com sua insistência na necessidade de se discernir entre Psicologia e Lógica. De fato, melhor que afirmar um possivelmente universal "desconforto" criado pelo estado de dúvida, seria justificar a necessidade de se estabelecerem crenças por um viés fenomenológico e semiótico. Essa tarefa é também de natureza pragmática, pois crenças genuínas são guias de conduta. E por que não afirmar, em sentido ontologicamente forte, que adotar uma conduta é, em linhas gerais, decidir existir, participar de um *teatro de reações* – termo peirciano – em conjunto com outros seres existentes? Adotar uma conduta implica em algum exercício de racionalidade que construa *mediações* em relação a um mundo reativo, habitado fundamentalmente pela alteridade cuja natureza não se submete às representações que dela possamos fazer, sejam por conceitos, sejam por projeções da vontade. Estamos, agora, não somente no ambiente fenomenológico-semiótico da filosofia de Peirce como, também, inseridos no esquema de suas categorias. Precisamos construir mediações que representem a alteridade e permanentemente *interpretar* suas ações. Fenomenologicamente, precisamos saber o que poderá vir acontecer no tempo futuro, para ajustarmos nossa conduta aos fatos. Aqui já, parece-me claro, se justificam as crenças – elas são hábitos de ação que se associam a uma conduta redundante porque atingem os fins que se desejam – e aqui, parece-me que a questão [b] é de alguma maneira considerada. Ao se afirmar isso, contudo, surge a questão mais complexa que, se pode supor, estaria intimamente ligada à

proposta deste capítulo. Que fins seriam esses e como eles se vinculariam à natureza de dois dos mais importantes interpretantes da Semiótica de Peirce – o lógico e o emocional. Realço aqui dois deles, por supor que os demais tipos de interpretantes são, de certa forma, a eles intimamente associados, a saber: o imediato, o dinâmico, o energético, e o final. Em linhas gerais, sob o ponto de vista do Pragmatismo, os interpretantes devem *se mostrar* potencialmente acessíveis à cognição de outras mentes, o que, de certa forma, acabam por envolver os interpretantes energético e final na medida em que a ação deles decorrente evidenciar-se inteligente, ou seja, teleológica. Os assim denominados imediato e dinâmico envolvem relações específicas com o tempo, como o fazem o emocional e o lógico, na forma de imediação e mediação. Importa, neste capítulo, distinguir interpretantes que ensejam ações decorrentes de continuidade puramente qualitativa, como o são as emoções, o universo dos sentimentos – o contínuo dos qualissignos, para ser mais fiel ao vocabulário semiótico – dos interpretantes associados a ações decorrentes de continuidade lógica, ou seja, constituídas por relações gerais entre variáveis espaçotemporais. À margem da complexidade que envolve essa classificação, uma síntese possível dos interpretantes estaria baseada no poder preditivo de cada um deles. Assim, interpretantes emocionais e imediatos são signos descomprometidos com o *Chronos*[385]. O energético insere o interpretante em sua dimensão existencial, como sinsigno, propiciando alguma forma de ação. Os interpretantes dinâmico, final e lógico são aqueles que, de acordo com suas respectivas naturezas, se inserem na temporalidade. O interpretante dinâmico deve ser fenomenologicamente dialogante para que se preste a suporte da formação de interpretantes lógicos que se orientem de modo supostamente verdadeiro para interpretantes finais.

Com essas considerações, malgrado se deva reconhecê-las sucintas em função das limitações de espaço deste capítulo, busco justificar, em linhas gerais, meu foco nos interpretantes emocionais e lógicos, interessando aqui seus caracteres imediato e mediato, respectivamente. Isso os faz diferentemente comprometidos com o tempo *Chronos*, pela sua subjetivação mais ou menos aguda sob o

---

[385] Uso esse termo no sentido de tempo objetivo, sob a terceira categoria.

tempo *Kairós*[386]. Os interpretantes lógicos levam pragmaticamente a condutas dirigidas sob hipóteses de conduta da alteridade no futuro, ou sob hábitos bem-sucedidos porque conducentes a fins desejados. Os interpretantes emocionais pragmaticamente levam a ações que não tomam em conta o futuro e, assim, são tipicamente ações marcadas pela sua presentidade. Os contínuos de qualidades que caracterizam os interpretantes emocionais não contêm regras projetivas direcionadas à conduta futura dos fatos, da alteridade. Não à toa tais contínuos são logicamente associados a *possibilidades* e não contêm *forma lógica*. Seu lado exterior aparece apenas como existência, como segundidade, sem ser uma réplica ou um sinsigno capaz de inserir-se como instância de um legissigno. Supõe-se que, ao contrário, o interpretante lógico, pragmaticamente, faz incorrer ações que se inserem em uma regra definidora de conduta, dotada, portanto, de alguma forma lógica. Eles pretendem ter poder preditivo e, assim, seriam deliberativos para a conduta futura que se torna mediada por eles. É tempo, suponho, de refletirmos mais detidamente sobre as formas de fixação de crenças tais como propostas por Peirce.

2 Os Interpretantes nas Formas de Crença

Como é bem sabido pelos estudiosos, Peirce elege quatro métodos de fixação de crenças, a saber, tenacidade, autoridade, *a priori* e científico, listados na mesma sequência de exposição em que aparecem no artigo original. Comecemos refletindo sobre crença científica, seguindo-se o método da autoridade, *a priori* e, por fim, o da tenacidade. Modifico a sequência original com a hipótese de fechamento gradual do diálogo semiótico de cada uma delas com o objeto dinâmico. Esse tipo de crença surge pelo *diálogo semiótico* contínuo das teorias com a experiência, e as teorias adotadas como *verdadeiras* são aquelas que têm boa aderência[387] com os fatos. É essa boa aderência entre signos e seus

---

[386] Por outro lado, *Kairós* é aqui tomado como o tempo subjetivo, tal como pode ser sentido psicologicamente.

[387] Trabalhei o conceito de “aderência” em um sentido bem conhecido em Física em Ibri (2015c). Essa abordagem do termo é diferente da forma como Peirce o usa, a saber, adotar ou afiliar-se a alguma opinião geral (ver *CP* 2.427, 4.63, 5.382 e 6.492).

objetos que proporciona ancorar interpretantes lógicos comuns a toda a comunidade de investigadores. É importante notar que as ciências da natureza, onde essa comunidade é mais ampla que nas ditas ciências humanas[388], produz interpretantes que independem de idiossincrasias culturais ou ideológicas – pode-se estudar Física, por exemplo, em países ideologicamente díspares, fato que era mais ainda evidente durante a guerra fria dos anos sessenta, e ter-se-ão acolhidas as mesmas teorias como verossímeis. Até onde se sabe, não há registros de ciências da natureza ideologicamente de esquerda ou de direita. A razão para essa universalidade é o cabal reconhecimento da distinção entre objetos imediato e dinâmico que se efetiva na própria prática científica. As teorias dotadas do primeiro buscam incessantemente o segundo. O lado externo dos objetos sob investigação são expressão genuína de seu lado interno, ao menos no que respeita ao que sustenta sua estrutura lógica, pois é ela que baliza a estrutura lógica dos interpretantes. Não há, deve-se dizer, um lado oculto da realidade que não se mostra de modo algum. Esse seria o caso da *coisa em si* de Kant, que, para Peirce, carece de significação possível: o que nunca adentra um teatro de reações não pode ser considerado *real*. Ser real e ser cognoscível são, na filosofia de Peirce, expressões equivalentes[389]. Essa condição não precisa de outra legitimação senão a da interação das categorias peircianas. Primeiridade e terceiridade devem aparecer pelo seu lado exterior, a saber, como segundidade, a categoria onde as indeterminações dos contínuos sem forma (primeiridade) e com forma (terceiridade) se determinam como fatos particulares *hic et nunc*, mostrando-se a qualquer mente aberta à sua interpretação. As crenças científicas não podem, assim, cristalizar seus hábitos, constituídos pelas teorias que balizam a leitura dos fenômenos. Estes, os fenômenos, são

---

[388] Muitas razões podem ser atribuídas a essa diferente universalidade das ciências nas duas áreas. Elencam-se, por exemplo, problemas de método investigativo e de desuniformidade de terminologia (vide "Ética da Terminologia" de Peirce, *CP* 2.219-226; *EP* 2. p. 263-266), a par da experiência histórica que diferencia as reconhecidamente jovens humanidades das já bem mais maduras ciências ditas naturais.

[389] Ver, por exemplo, *CP* 5.310: "[…] o que quer que seja significado por um termo tal como 'o real' é cognoscível em algum grau e, assim, é da natureza de uma cognição, no sentido objetivo do termo."

manifestações de objetos dinâmicos que desafiam a sua representação, como objetos imediatos, a ser genuína ou, em outras palavras, a estar sob a tensão permanente da necessária aderência entre curso dos fatos e predições teóricas. Poder-se-ia dizer que as crenças científicas são crenças vivas, na medida mesma em que sobrevivem sustentadas no diálogo interpretável entre os signos e seus objetos. Para tais crenças, a alteridade tem sempre a última palavra, pois é ela que impõe qual a forma lógica que devem ter as mediações, de modo que essas balizem com eficiência a conduta a ser adotada no teatro de reações.

É interessante realçar que ao denominar as crenças científicas de crenças vivas, permite-se estender uma característica típica da prática das ciências a todos os seres que, de um modo ou de outro, mantém diálogo vivo com os fenômenos em que eles estão inseridos. Animais e plantas não podem cristalizar suas condutas, sob pena de perecerem. Seu objeto dinâmico, a *vida*, baliza as mediações que permitem agir na direção da sobrevivência, adotadas pelas espécies na forma de interpretantes lógicos dos signos produzidos pelo meio ambiente. Tenacidade, neste caso, pode significar *morte*, como exporei adiante.

Assim, pode-se dizer que seres vivos que sobreviveram ao longo da evolução desenvolveram mediações bem-sucedidas para balizarem suas condutas. Estudar os hábitos de uma espécie é representar os interpretantes que ela adotou para coabitar com os demais seres que constituem seu meio ambiente. O processo evolucionário como um todo pode ser entendido como uma complexa rede lógica desenvolvida por generalização de procedimentos eficazes para fins vitais. Trata-se de um processo semiótico de aprendizagem pragmática, isto é, de movimento reflexivo que incorpora, no universo simbólico das espécies, generalizações de condutas conducentes ao crescimento, à diversificação e à manutenção da vida. Aprender é o verbo que é partilhado pelas crenças científicas e pelas espécies naturais. Em ambos os casos se tem que lidar com a segundidade dos fatos, interpretando-os e incorporando-os pragmaticamente ao modo de agir. Em ambos os casos, a última palavra é dada pelos fatos – o objeto dinâmico se impõe ao objeto imediato contido nos interpretantes lógicos.

Vejamos agora o segundo tipo de crença, na sequência adotada, diferente, conforme já mencionado, do que consta no ensaio de Peirce. Trata-se da crença por autoridade. Como Peirce ressalta, ela é bastante eficiente no sentido de promover ações de uma coletividade voltada para fins eleitos pela autoridade. Exemplos expressivos deste tipo de fixação de crença são as instituições em que vigem uma hierarquia rígida, como nas organizações militares. Nessas há diálogo semiótico com a experiência para balizar a conduta cuja interpretação final dos fatos fica a cargo da autoridade. O sucesso ou fracasso das ações implicam, geralmente, em mérito ou demérito dos que comandam. Os executores da ação seguem um plano de ação que lhes é imposto pela autoridade – conjecturar abdutivamente, colocar estratégias em prática e interpretar seus resultados são prerrogativas de quem comanda. Aos executores cabe, apenas, a generalização empírica das ações em sua segundidade. De certa forma, as teorias estratégicas balizam-se pelos resultados práticos, e o diálogo com a experiência, em caso de guerras, por exemplo, são agudizados pelo jogo cruelmente possível entre vitória e derrota, entre vida e morte. A necessidade de eficiência é, nestes casos, vital, e nenhum interpretante emocional tem lugar em face da necessidade de se prever o fato futuro mediante a melhor análise lógica possível[390].

O esquema centralizado das interpretações da crença por autoridade verificável em instituições militares atenua-se, parece lícito afirmar, nos casos das corporações empresariais, onde há hierarquias de comando que, não necessariamente, se caracterizam por autoridade, mas sim por esquemas de liderança. Nestes últimos casos, pode-se supor que em diversos níveis da hierarquia há produção de interpretantes lógicos baseados na experiência fática e que eles circulam em rede

---

[390] Peirce (*CP* 5.386) realça a efetividade do método da autoridade, realçando seu papel social em estados autoritários: "O método da autoridade governará sempre a massa da humanidade; e aqueles que dominam as várias formas de força organizada dentro do Estado nunca serão convencidos que o pensamento perigoso não deve, de alguma forma, ser suprimido. Se a liberdade de expressão for desembaraçada das formas mais grosseiras de constrangimento, então a uniformidade de opinião será assegurada por um terrorismo moral, ao qual a respeitabilidade da sociedade dará a sua inteira aprovação. Seguir o método da autoridade é o caminho da paz".

comunicativa que promove um comércio de signos e significações. Os personagens de uma corporação, dependendo dos graus de liberdade que lhes são facultados, participam da elaboração dos planos de ação e da interpretação dos resultados, sugerindo hipóteses e planos alternativos. De qualquer modo, mesmo nestes casos, decisões finais podem ser tomadas unilateralmente pela autoridade. Nestes dois exemplos, predominam, suponho, os interpretantes lógicos em face da necessidade premente de sucesso das ações perpetradas. É interessante notar, contudo, que interpretantes emocionais nos casos descritos podem estar associados aos fins da ação, na medida mesma em que elas podem estar sujeitas a juízos de natureza moral. As guerras, parece óbvio dizer, nem sempre têm finalidade libertária. Abundam na história humana as que incidem em dominação final pela força, e seus resultados, é evidente, ficam sujeitos a juízos de valor que envolvem interpretantes emocionais.

De sua vez, empresas buscam vender seus produtos em um mercado de consumidores que, muitas vezes, são seduzidos por interpretantes emocionais cuidadosamente pensados por estratégias de marketing. Porém, essa dimensão ética, complexa como deve ser, não pode ser satisfatoriamente analisada na instância deste capítulo, cabendo, não obstante, mencioná-la pela sua importância e pela sugestão de aprofundamento da reflexão que ela enseja.

Tomemos agora a crença *a priori* para análise. Tais crenças se fixam não por um diálogo com objetos dinâmicos, pois estes estão vedados à experiência – não são fenomenológicos, como diria Kant. Peirce afirma[391] ser esse tipo de crença fixado pela tendência humana em crer naquilo que pode lhe ser conveniente, cumprindo um certo papel de trazer conforto *espiritual* a quem crê. Contudo, esse método está longe de conseguir um acordo universal de opiniões, fixando-se por meio de doutrinas que afirmam a realidade de objetos cujo lado

---

[391] Em *CP* 5.386, se lê: "O método *a priori* distingue-se por suas conclusões confortáveis. É da natureza desse processo adotar qualquer crença para a qual estejamos inclinados, e há certas lisonjas para a vaidade humana nas quais todos acreditamos por natureza até sermos acordados de nosso agradável sonho por alguns fatos rudes".

externo não pode ser experienciado, permanecendo apenas interiores ao que dele em teoria se declara. Entre esses casos, encontram-se todas as metafísicas que afirmam *a priori* a realidade de objetos que cumprem papel de dar sentido à finitude humana, pelas promessas de atemporalidade em uma vida transcendente a essa onde, também, os ímpios seriam finalmente justiçados. A obra de Kant não foi apenas profusa em alertar a falta de cientificidade dessas metafísicas, mas, também, de tacitamente mostrar os riscos de exercício de poder da autoridade que poderia fazer nascer do signo seus objetos[392], tal qual faz o imaginário de um escritor em literatura. Sem a âncora da realidade, espreita os homens, pode-se dizer, o possível jugo exercido por quem arbitra o que seja o verdadeiro. A crença em objetos excluídos da *experiência possível*[393] faz com que sua aceitação como realidade se faça tão somente por interpretantes emocionais, uma vez que os interpretantes lógicos *pragmáticos* são factíveis quando balizados por objetos dinâmicos, a saber, objetos reais. Pode-se dizer, que do método científico até o *a priori*, passando pelo da autoridade, gradativamente se sobrelevam os interpretantes emocionais sobre os lógicos, uma vez que aqueles passam a ancorar as crenças. Isso, a meu ver, se dá por uma espécie de gradual *crepúsculo*, permitindo-me essa metáfora, da realidade enquanto algo que radicalmente independe de nossas opiniões sobre ela. Esse movimento, é aqui importante notar, esgarça o universal acordo de opiniões promovido pelo balizamento do signo pelo objeto, levando-o a relativismos advindos do arbítrio dos objetos apenas criados no interior do signo. Arbítrio, permite-se dizer, é o que circula nas veias de quem simplesmente exerce poder. O que deveria ser hipótese em um argumento são, torna-se, sem credenciais, teoria verdadeira. O que deveria ser mediação cognitivamente construída, torna-se normativo da conduta da alteridade.

Seria o último método de fixação das crenças, a Tenacidade, o representante mais intenso do gradual *crepúsculo* da realidade trazido pelos dois métodos anteriores? Tudo leva a crer que sim, mediante o conceito que Peirce atribui a esse

---

[392] Ver a Metafísica dos Costumes de Kant (1996, p. 320): “o abuso mais intolerável da suprema autoridade”.

[393] Essa é, como bem se sabe, uma expressão kantiana universal.

método: tenaz é todo método que fixa crenças por manter imutáveis as opiniões constituídas sobre os objetos, não importando o que possam trazer novos fenômenos, uma vez que a mente tenaz os ignora em prol de um valor mais alto, a saber, a estabilidade de uma concepção de mundo que não se deixa ameaçar pela experiência. Em verdade, esse método, busca vedar totalmente a mente aos objetos dinâmicos que poderiam afetar os objetos imediatos que estão no interior das opiniões. Trata-se, à luz do que vínhamos conceituando, de uma crença *morta*, não obstante possivelmente atue, para quem a detém, como viva. Há aqui, suponho, a predominância intensa de interpretantes emocionais sustentados pelas certezas imutáveis dos enunciados que constituem suas opiniões sobre o mundo. Penso que uma pessoa ou conjunto de pessoas que assim creem sobrevivem em um mundo que lhes é próprio, privativo, mas que, ao interagir com mente ou mentes que praticam crenças vivas, conflitam de modo inevitável com elas. Fenomenologicamente, sua segurança emocional baseia-se em evitar os riscos de rever suas crenças por dar voz ao objeto dinâmico em suas manifestações na experiência. A mente tenaz, assim, jamais conjectura. Ao gerar estabilidade e conforto emocional para si, motivo maior de seu modo de ser, cria em volta de si, no âmbito da rede social onde se encontra, conflitos de relacionamento, podem-se dizer, insuperáveis. Há certas pessoas, penso eu, que, uma vez inseridas em um meio social, atuam como campos físicos de força, tal como o magnético e o elétrico, gerando de si o alto preço que sua tenacidade acaba cobrando dos outros, uma tridimensional e aguda infelicidade. Resta-lhes, alternativamente, isolarem-se da rede semiótica que os desafia a conjecturar, figura lógica impensável para a mente tenaz, e viverem sua ficção como se fosse realidade. A psicanálise tem, no interior dessa descrição, seu espaço garantido, enumerando as possíveis anomalias psíquicas que a tenacidade pode acarretar.

Parece-me que Peirce ao tratar desse método não faz a devida crítica das possíveis consequências que tal método pode trazer, como busco aqui fazer. Ele, permito-me conjecturar, parece de maneira tácita ironizar sobre aquelas consequências. Em Peirce[394] se lê:

---

[394] *CP* 5.386

> Mas mais do que tudo, admiro o método da tenacidade por ser direto, e pela sua força e simplicidade. Os homens que o prosseguem distinguem-se pelo seu caráter decidido, que se torna muito fácil com tal regra mental. Eles não perdem tempo a tentar decidir o que querem, mas, apressando-se como um relâmpago sobre qualquer alternativa que lhes apareça primeiro, mantém-se fiéis a ela até ao fim, suceda o que suceder, sem um instante de indecisão. Esta é uma das esplêndidas qualidades que geralmente acompanha o sucesso brilhante e temporário. É impossível não invejar o homem que despede a razão, embora saibamos como isso deve terminar no fim.

Não posso deixar de pensar que apenas uma melancólica ironia, que exala um interpretante emocional bastante amargo, realça um *sucesso* da mente tenaz sem explicitar o que ele seria. Talvez se possa pensar nas personalidades autoritárias que submeteriam outras mentes a seu poder. Contudo, pode-se legitimamente deixar aqui uma expressiva questão: por quanto tempo *verdade*, em sua versão marcadamente realista tal como está presente no próprio coração da filosofia de Peirce, permaneceria calada? Deixemos que seu criador responda:

> Iluda-te o quanto quiseres, tens uma experiência direta de algo reagindo contra ti. Podes supor que haja alguma substância onde, ambos, o **ego** e o **não-ego** possuem as raízes de seus seres; mas isso é irrelevante. O fato da reação existe. Há a proposição de que assim o é, seja qual for tua opinião. *A essência da verdade reside em sua resistência em ser ignorada*.[395]

---

[395] *CP* 2.139, grifo meu.

Referências

Obras do autor

IBRI, Ivo Assad. Reflexões Adicionais sobre Escolhas, dogmatismos e apostas? Justificando o realismo de Peirce. In: ALVES, Marcos Antonio (Org.). *Cognição, emoções e ação*. 1ªed. Marilia: Cultura Acadêmica UNESP; CLE UNICAMP; FAPESP, 2019. v. 01, p. 91-106.

IBRI, Ivo Assad. O Crepúsculo da Realidade e a Ironia Melancólica do Sucesso Brilhante e Duradouro: Reflexões sobre os Interpretantes Emocionais e Lógicos nos Modos peircianos de Fixação das Crenças. *Veritas*, Porto Alegre, v. 63, p. 921-932, 2018.

IBRI, Ivo Assad. Reflections on the presence of Peirce's Category of Firstness in Schelling' and Schopenhauer's Philosophy. In: GVOZDIAK, Vít; SVANTNER, Martin. (Org.). *How to Make Our Signs Clear*: C. S. Peirce and Semiotics. Leiden; Boston: BRILL, 2017. v. 305, p. 59-71.

IBRI, Ivo Assad. Desenvolviendo una semilla peirceana: el arte y las cosas sin nombre. In HYNES, Catalina y NUBIOLA, Jaime (Eds.). *C. S. Peirce*: ciencia, filosofía y verdad. San Miguel de Tucumán: La Monteagudo Ediciones, 2016. p. 153-168.

IBRI, Ivo Assad. The Ontology of Action in Peirce's Philosophy. In: TRAYKOVA, E., COBLEY, P., YANAKIEVA, M., KUNCHEVA, R., and TASHEV, A. (Eds.). *The Status of Thought in Honorem Professor Ivan Mladenov*. Sofia: Boyan Penev Publishing Centre, 2015c. p. 76-85.

IBRI, Ivo Assad. Fins vitais e alteridade prática: sobre ciências aplicadas na filosofia de Peirce. In: AIUB, Monica; GONZALEZ, Maria E. Q. e BROENS, Mariana. *Filosofia da Mente, Ciência Cognitiva e o pós-humano*: para onde vamos? São Paulo: FiloCzar, 2015b. p. 29-37.

IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noétos*: A Arquitetura Metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Paulus, 2015a.

IBRI, Ivo Assad. The Heuristic Power of Agapism in Peirce's Philosophy. *Nóema*, v. 4-2, p. 02-21, 2013.

IBRI, Ivo Assad. Semiotics and Epistemology: The Pragmatic Ground of Communication. In: CALCATERRA, Rosa M. (ed.). *New Perspectives on Pragmatism and Analytic Philosophy*. Amsterdam: Rodopi, 2011b. p. 71-82.

IBRI, Ivo Assad. Sementes peircianas para uma filosofia da arte. *Cognitio*: Revista de Filosofia. São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo, v.12, n.2, 2011a, p. 205-219.

IBRI, Ivo Assad. Reflections on Practical Otherness: Peirce and Applied Sciences. In: BERGMAN, M., PAAVOLA, S., PIETARINEN, A.-V., and RYDENFELT, H. (Eds.) *Ideas in Action*: Proceedings of the Applying Peirce Conference. Helsinki, 2010b. Nordic Studies in Pragmatism 1, p. 74-85.

IBRI, Ivo Assad. Peircean Seeds for a Philosophy of Art. In: HAWORTH, Karen A., HOGUE, Janson; SBROCCHI, Leonard G. (Eds). *Semiotics 2010*: The Semiotics of Space. New York: Legas Publisher, 2010a. p. 1-16.

IBRI, Ivo Assad. Reflections on a Poetic Ground in Peirce's Philosophy. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 45, n. 3, p. 273-307, 2009.

IBRI, Ivo Assad. O Significado de Primeiridade em Schelling, Schopenhauer e Peirce. *Cognitio*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 217-227, 2008.

IBRI, Ivo Assad. The Heuristic Exclusivity of Abduction in Peirce's Philosophy. In: FABBRICHESI LEO, Rossella and MARIETTI, Susana (Eds.). *Semiotics and Philosophy in C. S. Peirce*. Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2006b. p. 90-112.

IBRI, Ivo Assad. Pragmatismo e realismo: a semiótica como transgressão da linguagem. *Cognitio*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 247-259, jul./dez. 2006a.

IBRI, Ivo Assad. Tópicos para uma Poética da Alteridade. *Ordem e Vertigem*: Anais do Centro Cultural do Banco do Brasil, São Paulo, v. 02, p. 07-12, 2003.

IBRI, Ivo Assad. Sobre a Incerteza. *Trans/Form/Ação*, Marília, UNESP, n. 23, 2001.

IBRI, Ivo Assad. Sobre a identidade Ideal-Real na filosofia de Charles S. Peirce. *Cognitio*, São Paulo, n. 1, p. 38-45, 2000b.

IBRI, Ivo Assad. As Consequências de Consequências Práticas. *Cognitio*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 30-37, 2000a.

Obras de Charles S. Peirce

PEIRCE, Charles S. *Writings of Charles Sanders Peirce*: A Chronological Edition. Edited by Max Fisch, Edward C. Moore, Christian Kloesel, Nathan Houser, André De Tienne et al. Bloomington: Indiana University Press, 1982-2010. 8 vols. (Citado *W*, seguido do número do volume e do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce*: Selected Philosophical Writings. vol. 2. Edited by the Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1998. (Citado *EP* 2, seguido do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce*: Selected Philosophical Writings. vol. 1. Edited by Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1992. (Citado *EP* 1, seguido do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *Reasoning and the Logic of Things*: The Cambridge Conferences / Lectures of 1898. Edited by Kenneth Ketner. Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press, 1992. (Citado *RLT*, seguido do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *Charles Sanders Peirce*: Contributions to the Nation. Edited by Kenneth Ketner and James Edward Cook. Lubbock: Texas Tech Press, 1975-1987, 4 vols. (Citado *N*, seguido do número do volume e do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science*. Edited by Carolyn Eisele. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, 1985, 2 vols. (Citado *HP*, seguido do número do volume e do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *Studies in Logic by Members of Johns Hopkins University (1883)*. Edited by Charles Sanders Peirce. Amsterdam: Philadelphia, John Benjamins Publishing, 1983. (Citado *SL*.)

PEIRCE, Charles S. *Semiotic and Significs*: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady

Welby. Edited by Charles Hardwick. Bloomington: Indiana University Press, 1977. (Citado *PW*.)

PEIRCE, Charles S. *The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*. Edited by Carolyn Eisele. The Hague: Mouton, 1976. 4 vols. (Citado *NEM*, seguido do número do volume e do número da página.)

PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1931-35 e 1958. 8 vols. (Citado *CP*, seguido do número do volume e do número do parágrafo.)

Outras obras

ALBORN, Timothy L. Peirce's Evolutionary Logic: Continuity, Indeterminacy and the Natural Order. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 25, n. 1, p. 1-28, 1989.

ALMEDER, Robert, The Philosophy of Charles S. Peirce: A Critical Introduction. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

APEL, Karl-Otto. *Charles S. Peirce*: From Pragmatism to Pragmaticism. English translation by John Michael Krois. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

APEL, Karl-Otto. C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of the Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth. *The Monist*, n. 63, p. 386-407, July 1980 (Part I); *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 18, n. 1, p. 3-17, 1982 (Part II).

BARNOUW, Jeffrey. A Esthetic for Schiller and Peirce: A Neglected Origin of Pragmatism. *Journal of History of Ideas*, vol. XLIX, n. 4, p. 607-632, oct./dec. 1988.

BARTON, Perry Ralph. *The thought and character of William James*. Volume II: Philosophy and Psychology. London: Humphrey Milford; Oxford University Press, 1935. Disponível em: https://archive.org/details/thoughtandcharac032117mbp/page/n451/mode/2up. Acesso em: nov.2020.

BOLER, John F. *Charles Peirce and Scholastic Realism*: A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus. Seattle: University of Washington Press, 1963.

BRAKEL, J. van. Peirce's Limited Belief in Chance. In: *From Time and Chance to Consciousness*: Studies in the Metaphysics of Charles Peirce. Edited by Edward C. Moore and Richard S. Robin. Oxford Providence (USA): Berg Publishers, Ltd, 1994.

BUCHLER, Justus. *Charles Peirce´s Empiricism*. London: Kegan Paul, Trenck, Trubner & CO. Ltd, 1939.

BUCKLEY, Benjamin Lee. *The Continuity Debate*: Dedekind, Cantor, du BoisReymond, and Peirce on Continuity and Infinitesimals. Boston, Massachusetts: Docent Press, 2012.

CHOMSKY, Noam. *Sintatic Structures*. The Hage: Mouton, 1969.

CHRISTIANSEN, Peder Voetmann. Habit Formation as Symmetry Breaking in the Early Universe. *Sign Systems Studies*, v.30, n.1, p.347-360, 2002.

COLAPIETRO, Vincent M. Mediation & Representation: "Grammatical" & "Rhetorical" Questions. *V Advanced Seminar on Peirce's Philosophy and Semiotics.* CIEP/PUC-SP, 2010.

CORRINGTON, Robert S. *An Introduction to C. S. Peirce*: Philosopher, Semiotician and Ecstatic Naturalist. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1993.

COSCULLUELA, Victor. Peirce on Tychism and Determinism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 28, n. 4. p. 741-755. 1992.

DELANEY, Cornelius. Peirce on Science and Metaphysics: Overview of a Synoptic Vision. *Cognitio*: Revista de Filosofia, São Paulo, v.3. n.2, jul.-dez., p.11-21, 2002.

DILEO, Jeffrey. Peirce's Haecceitism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 27, n. 1, p. 79-109, 1991.

DILWORTH, David A. Peirce's Objective Idealism: A Reply to T. L. Short "What was Peirce's Objective Idealism". *Cognitio*, São Paulo, v 12, n. 1, p. 53-74, jan./jun. 2011.

DIRAC, Paul. *Directions in Physics*. New York: John Wiley & Sons, 1978.

ECCLES, John C. The Self-Conscious Mind and the Brain. In: _____ C. *The Self and its Brain*. Berlin; New York; Heilderberg: Springer-Verlag, 1977. p. 355-376.

EISELE, Carolyn. *Studies in the Scientific and Mathematical Philosophy of Charles S. Peirce*. The Hague: Mouton, 1979.

EMERSON, Ralph W. *Selected Essays, Lectures and Poems*. New York: Classical Books International, 2010.

ESPOSITO, Joseph. *Evolutionary Metaphysics:* The Development of Peirce's Theory of Categories**.** Athens: Ohio University Press, 1980.

ESPOSITO, Joseph. *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1977.

FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* LAUTH, Reinhard, JACOB, Hans, and GLIWITSKY, Hans (Eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964.

FINKELSTEIN, David. The First Flash of the Big Bang: The Evolution of Evolution. In: *From Time and Chance to Consciousness*: Studies in the Metaphysics of Charles Peirce. Edited by Edward C. Moore and Richard S. Robin. Oxford Providence, USA: Berg Publishers, Ltd, 1994.

FORSTER, Paul. *Peirce and the Threat of Nominalism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2011.

GALLIE, W.B. *Peirce and Pragmatism*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1975.

GRAYBOSH, Anthony J. Abduction, Justification and Realism. In: MOORE, Edward (Ed.) *Charles S. Peirce and the Philosophy of Science.* Tuscaloosa, Alabama: University of Alabama Press, 1993.

GUARDIANO, Nicholas. The Intelligibility of Peirce's Metaphysics of Objective Idealism. *Cognitio*, São Paulo, v 12, n. 2, p. 187-204, jul./dez. 2011.

HANSON, Norwood R. *Patterns of Discovery*: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

HARPER, Douglas. Online Etymology Dictionary. 2001. Disponível em: http://www.etymonline.com. Acesso em: 20out.2020.

HAUSMAN, Carl R. Charles Peirce's Semeiotic Applied to Perception: The Role of Dynamic Objects and Percepts in Perceptual Interpretation. *Cognitio*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 231-246, jul./dez. 2006.

HAUSMAN, Carl R. *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1993.

HAUSMAN, Carl R. *Metaphor and Art*. New York: Cambridge at UP, 1989.

HOOKWAY, Christopher. *Truth, Rationality and Pragmatism*: Themes from Peirce. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HOOKWAY, Christopher. The Evolution of Peirce's Evolutionary Cosmology. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v.33, n.1. p.1-34, 1997.

HOOKWAY, Christopher. *Peirce*. London; New York: Routledge & Kegan, 1992.

HOUSER, Nathan. The imperative for non-rational belief. *Cognitio*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 273-290, jul./dez. 2015.

HOUSER, Nathan. Peirce's General Taxonomy of Consciousness. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 19, n. 4, p. 331-360, 1983.

HOUSER, Nathan. Pragmatism and the Loss of Innocence. *Cognitio*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 197-210. jul./dez. 2003.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. L.A.: Selby Bigge (Ed.); Oxford: Clarendon Press, 1978.

JACQUES, Robert A. On the Reality of Seconds. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v.28, n.4, p.757-766, 1992.

JOHANSON, Arnold E. Peirce and Wittgenstein's *On Certainty*. In DEBROCK, Guy; HULSWIT, Menno (Eds.). *Living Doubt*: Essays Concerning the Epistemology of Charles Sanders Peirce. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translation by Norman Kemp Smith. New York: Macmillan Press, 1978.

KANT, Immanuel. *The Critique of Judgment*. Translated by James C. Meredith. Oxford: The Clarendon Press, 1952.

KANT, Immanuel. *The Critique of Judgement*. Translated by James C. Meredith. Oxford: The Clarendon Press, 1980.

KANT, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Edited by Mary J. Gregor, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KENT, Beverley. *Logic and the Classification of Sciences*. Kingston: Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

LEFEBVRE, Martin. Peirce's Esthetics: A Taste for Signs in Art. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 43, n. 2, p. 319-344, 2007.

MAYORGA, Rosa M. *From Realism to "Realicism"*: The Metaphysics of Charles

MICHAEL, Fred. Two Forms of Scholastic Realism in Peirce's Philosophy. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 24, n. 3, p. 317-348, 1988.

MOORE, Edward. On the World as General. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v.4, n.2, p.90-101, 1968.

MURPHEY, Murray G. *The Development of Peirce's Philosophy*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Co., 1993.

OCHS, Peter. Peirce's Metaphysical Equivalent of War. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, v. 17, n. 3, p. 247-258, 1991.

PARKER, Kelly. Reconstructing the Normative Sciences. *Cognitio*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 27-45, jan./jun. 2003.

PAAVOLA, Sami. *On the Origin of Ideas*: An Abductivist Approach to Discovery. Saarbrücken: Laplambert Academic Publishing, 2012.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. New York: The Humanities Press, 1965. 2 vols.

REYNOLDS, Andrew. *Peirce's Scientific Metaphysics*: The Philosophy of Chance, Law, and Evolution. Vanderbilt, Nashville: Vanderbilt University Press, 2002.

ROBERTS, Don. *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*. The Hague: Mouton, 1973.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979. (Citado *PMN*.)

SANTAELLA, Lúcia. *A Percepção*. São Paulo: Experimento, 1993.

SCHELLING, Friedrich W. J. *Ideas for a Philosophy of Nature*. Translated by Errol E. Harris and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SCHELLING, Friedrich W.J. *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom.* Translated by James Gutmann. La Salle, Illinois: Open Court, 1992.

SCHELLING, Friedrich W.J. *System of Transcendental Idealism*. Translated by P. Heath. Charlottesville: University Press of Virginia, 1978.

SCHILLER, Friedrich. *On the Aesthetic Education of Man*. Translation by Elizabeth M Wilkinson and L.A. Willoughby. Oxford: Clarendon Press, 1967.

SCHILLER, J. C. F. von. *A Educação Estética do Homem numa Série de Cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*. Vols. I-II. Translated by E. F. J. Payne. New York: Dover, 1969.

SEBEOK, Thomas A. *The Play of Musement***.** Bloomington: Indiana University Press, 1991.

SHORT, Thomas. What was Peirce's Objective Idealism? *Cognitio.* Revista de Filosofia, São Paulo, v.11, n.2, jul.-dez., p.333-346, 2010a.

SHORT, Thomas. Did Peirce have a Cosmology? *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v.46, n.4. p.521-543, 2010b.

SILVEIRA, Lauro F. B da. *Curso de Semiótica Geral.* São Paulo: Quartier Latin, 2007.

SPIEGELBERG, Herbert. Husserl's and Peirce's Phenomenologies: Coincidence or Interaction. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 7, n. 2, p. 164-185, 1956.

STAAT, Wim. On Abduction, Deduction, Induction and the Categories. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v. 29, n. 2, p. 225-238, 1993.

THIBAUD, Pierre. *La Logique de Charles Sanders Peirce*: De L'Algebre aux Graphes. Aix-en-Provence: Eds. de l'Université de Provence, 1975.

TURLEY, Peter. *Peirce's Cosmology*. New York: Philosophical Library, 1977.

VENTIMIGLIA, Michael. Reclaiming the Peircean Cosmology: Existential Abduction and the Growth of the Self. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, v.44, n.4. p.661-680, 2008.

ZALAMEA, Fernando. *Peirce's Logic of Continuity.* Boston, Massachusetts: Docent Press, 2012.

Pequena nota biográfica do autor

Foto: Ed Figueiredo

Ivo Assad Ibri é mestre em filosofia pela PUC/SP e doutor em filosofia pela USP. É *postdoctoral fellow at The Institute for Advanced Study of Indiana University* - USA. É professor titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e professor colaborador da Faculdade de São Bento - SP.

É fundador do Centro de Estudos do Pragmatismo do Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da PUC-SP e editor das revistas Cognitio - Revista de Filosofia e Cognitio-Estudos. É um dos fundadores do GT da ANPOF Semiótica e Pragmatismo. É membro integrante do *Consulting Board of The Peirce Edition Project at Indiana University* - USA que edita a obra cronológica de Charles S. Peirce.

Foi presidente da Charles S. Peirce Society – USA de 2014 a 2016. É presidente honorário da *Peirce Latin America Society.*

Em 2018 o autor foi objeto do lançamento do livro (*festschrift*) **Sementes de Pragmatismo na Contemporaneidade – Homenagem a Ivo Assad Ibri**, Editora FiloCzar, São Paulo, 2018, 386 págs., constituído por vinte e dois capítulos escritos por especialistas brasileiros e estrangeiros da área de Semiótica e Pragmatismo.

Índice Remissivo

T

U

V

Outras publicações da Editora FiloCzar

Educação
Educação Vegana: Perspectivas no ensino de Direitos Animais
Educação Vegana: A urgência de novos olhares

Educomunicação
Você, Repórter da Periferia: Visões e Vivências do Jornalismo nas Periferias

Filosofia
A formação das crenças na era das *fake news*: emoções e sentimentos epistêmicos
Arley Morenum Liber Amicorum: Homenagem a Arley Ramos Moreno *in memoriam*
Big Data: Implicações epistemológicas e éticas
Da Semântica do corpo ao gesto da palavra
Debates contemporâneos em Filosofia da Mente
Diálogos em Filosofia Clínica
Ética Cristã e Filosofia Clínica
Filosofia Clínica, Epistemologia e Lógica
Filosofia da Mente, Ciência Cognitiva e o pós-humano: para onde vamos?
Informação, Conhecimento, Ação Autônoma e Big Data: Continuidade ou Revolução? (co-edição Cultura Acadêmica/UNESP)
Introdução à Filosofia Clínica e Filosofia Aplicada: Avaliações e Fundamentações
Minorias: da sociedade de consumo à sociedade do convívio
O homem como animal na *Historia Animalium* de Aristóteles
O príncipe eletrônico: Mídia, política e sociedade
Ortega y Gasset e o nosso tempo
Os memes e a memética: O uso de modelos biológicos na cultura
Peirce e a Neurociência do século XXI: Reflexões sobre filosofia e medicina
Reflexões Epistemológicas: Diálogos sobre filosofia clínica e educação
Sementes de Pragmatismo na Contemporaneidade: Homenagem a Ivo Assad Ibri
Semiose: Aspectos traduzíveis em clínica
Subjetividade e corporalidade na Filosofia e na Psicologia: Karl Jaspers, Merleau-Ponty e a Filosofia Clínica [Edição Bilíngue]
Tecnologias e sociedade: Discussões contemporâneas
Visões Filosóficas sobre ciência e natureza

História
Tempo histórico, pandemia e fascismo no Brasil

Infantil
Pé de goiabeira
Você conhece o Jack?
Crico, o ratinho pensador

Leitura
Formação e desenvolvimento do leitor: Os sujeitos envolvidos e suas responsabilidades

Psicodrama
Psicodrama: Apontamentos e criação
Psicodrama, cinema e processos de subjetivação

Psicologia
Fatores psicossociais e o processo saúde/doença no trabalho: Aspectos teóricos, metodológicos, interventivos e preventivos
Os motoboys de São Paulo e a produção de táticas e estratégias na realização das práticas cotidianas

Psicopedagogia
Henri Wallon e a prática psicopedagógica

Terapia Ocupacional
Formação em Terapia Ocupacional no Brasil

Literatura
Ângela, um Jardim no vermelho
Escritas diversas do eu
O Antropólogo
Os miseráveis da seca
Ser-tão-nordestino... e onde mora sua liberdade

Contos
Na década de dez – vol. II
Contos em Clave de Sol

Cordel
Lamarca, Herzog e Outros Heróis
Florestan Fernandes: O engraxate que se tornou sociólogo

Poesia
Além
Caos
Dos olhos pra fora mora a liberdade
Esteticidades de um paulistano
Felicidade Brasileira: Os versos de um Semblantes
Luz & Tom
O quintal de Joaquina
Relíquias de minha inspiração
Versando pela África

Teatro
Luz & ribalta

Durante os longos anos de sua atividade filosófica e sua excepcional capacidade de atrair, ao seu redor, estudiosos do pragmatismo de todo o mundo, o professor Ibri nos ensinou que, seguindo o realismo de Peirce, somos chamados a professar a falibilidade de nossas relações com a realidade, mas, também, a reconhecer que a essência dos objetos reais consiste propriamente na sua cognoscibilidade. E isso simplesmente significa que a velha antinomia da mente e do mundo deve dar lugar a uma dialética de profunda intimidade do ser humano com o universo. Pessoalmente, acredito que esta é uma das sugestões mais fecundas dos escritos de Ivo Ibri que, de qualquer forma, nos dão uma interpretação e um desenvolvimento original dos aspectos proeminentes do pensamento de Peirce.

Rosa M. Calcaterra
Universitá di Roma Tre

ISBN 978-65-86546-79-8
9 786586 546798